Maizuddin, M.Ag.

# TIPOLOGI PEMIKIRAN
# HADIS MODERN KONTEMPORER

**MAIZUDDIN, M.Ag.**

# TIPOLOGI PEMIKIRAN HADIS MODERN KONTEMPORER

**Ar-Raniry Press**

**2012**

PERPUSTAKAAN NASIONAL:
KATALOG DALAM TERBITAN (KTD)

TIPOLOGI PEMIKRIAN HADIS MODERN KONTEMPORER

Edisi Pertama, Cet. 1 Tahun 2012
Ar-Raniry Press dan Lembaga Naskah Aceh (NASA)
vi+ 167 hlm.
13 cm x 20.5 cm
ISBN: 978-602-7837-19-5


Cetakan Pertama, Oktober 2012

Pengarang : Maizuddin, M.Ag.
Layout/Tata Letak : LKAS Group

Diterbitkan atas kerjasama:
**Ar-Raniry Press**
Jl. Lingkar Kampus Darussalam Banda Aceh, 23111
Telp: (0651) 7552921 / Fax. (0651) 7552922
Email: ar-ranirypress@yahoo.com

**Lembaga Naskah Aceh (NASA)**
Jl. Ulee Kareng – Lamreung, Desa Ie Masen, No. 9 A
Kecamatan Ulee Kareng Banda Aceh 23117
Telp/Fax: (0651) 635016, Email: nasapublisher@yahoo.com

# KATA PENGANTAR

Syukur *alhamdulillah,* akhirnya karya ini dapat dihadirkan ke tangan pembaca budiman. Karya ini berawal dari beberapa laporan penelitian yang diformulasikan kembali hingga menjadi sebuah buku seperti yang terlihat saat ini.

Karya ini terinspirasi dari beberapa pemikiran baru dalam bidang hadis yang digagas oleh para pembaharu. Beragam bentuk dan karakter pemikiran hadis dari masing-masing tokoh sebenarnya masih dapat ditarik benang merahnya. Karena itu, pembahasan tentang tipologi pemikiran tokoh-tokoh tersebut layak untuk dilakukan.

Penulis menyampaikan terima kasih Rektor IAIN Ar-Raniry Banda Aceh yang telah mendorong, memberi bantuan dana dan menerbitkan karya ini. Ucapan terima kasih juga ditujukan kepada semua pihak yang telah membantu, dan khususnya kepada keluarga saya; isteri dan anak-anak saya yang menyadari kesibukan saya dalam menyelesaikan karya ini, layak mendapat penghargaan dan ucapan terima kasih.

Pepatah lama yang berbunyi *"tiada gading yang tak retak"* masih relevan dengan buku ini. Karena itu, atas segala masukan. kritik dan sumbang saran dari

semua pihak penulis tunggu dengan tangan terbuka. Semoga Allah meridhai buku ini dan membalasi amal kita dengan berlipat ganda. Amin

Penulis

# DAFTAR ISI

**Kata Pengantar -** iii
**Daftar Isi -** v

**Bab 1. Pendahuluan**
A. Latar Belakang Kajian – 1
B. Fokus Kajian – 10
C. Metode Kajian – 12
D. Sistematika – 15

**Bab 2. Tantangan Memikirkan Kembali Hadis**
A. Awal Mula – 17
B. Beberapa Tantangan – 24

**Bab 3. Tema-Tema Pemikiran Hadis**
A. Tema Sentral – 35
B. Pusat-Pusat Pemikiran Hadis, 48

**Bab 4. Tipologi Pemikiran Validitas Hadis**
A. Tipologi Tradisionalistik – 55
B. Tipologi Tradisionalis-Reformistik – 76
C. Tipologi Dekonstruktif – 91

# BAB 1
# PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Kajian

Hegemoni Barat atas dunia muslim pada abad ke-19 M, seperti dikatakan Rahman telah menjadi pencetus dan pembuka jalan munculnya tantangan terhadap sebagian gagasan Islam klasik tentang autoritas keagamaan dalam berbagai bidang.[1] Tantangan tersebut semakin menguat ketika berhadapan dengan masalah-masalah krusial yang sedang dihadapi seperti masalah penalaran, perkembangan ilmu pengetahuan, dan persoalan kesetaraan jender sehingga mencuatkan pemikiran-pemikiran baru yang sangat menantang gagasan-

---

[1]Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Mohammad, Pustaka, Bandung, 1984, hal. 313. Selanjutnya disebut Fazlur Rahman, *Islam.*

gagasan Islam klasik yang bermuara pada pengujian kembali sumber-sumber klasik.

Hadis dan sunnah sebagai simbol kewenangan Nabi saw dan sebagai sebuah sumber keagamaan setelah al-Qur'an menjadi bahan diskusi yang tak terhindarkan dari para sarjana. Kitab-kitab hadis seperti Bukhari dan Muslim yang dihormati, tak luput dari kritik. Seperti yang disinyalir Juynboll, tidak hanya oleh pakar-pakar di bidangnya (*muhadditsin*) dan disiplin ilmu agama lainnya seperti teolog dan filosof, tetapi juga melibatkan sarjana-sarjana muslim dalam bidang keilmuan lainnya yang menaruh minat dalam modernisme.[2]

Karena itu, kita menemukan tokoh-tokoh seperti Sayid Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Ahmad Amin, Muhammad Taufiq Shidqi, Muhammad Husein Haikal, Mahmud Abu Rayyah, Fazlur Rahman, Kassim Ahmad, Abu al-A'la al-Maududi, Muhammad Iqbal, Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradhawi, Jamal al-Banna, Muhammad Nashiruddin Al-Albani, Fatimah Mernisi, Muhammad Sa'id al-'Asymawi dan lain-lain yang tercatat sebagai tokoh-tokoh yang ikut menawarkan

---

[2]G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*, Terj. Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 1999, hal. 1

gagasan baru dalam kaitan memikirkan kembali hadis dalam dunia modern Islam

Berangkat dari adanya hadis-hadis *musykil* dari sudut logika, pengetahuan modern dan agama seperti hadis riwayat Bukhari tentang keadaan matahari ketika tenggelam sujud di tahta Allah,[3] hadis riwayat Bukhari tentang kurma ajwa' yang ajaib,[4] hadis riwayat Muslim yang menceritakan Nabi Musa meninju mata malaikat maut hingga buta,[5] hadis riwayat Muslim tentang mukjizat Nabi membelah bulan, hadis riwayat Bukhari tentang lalat yang bila jatuh dalam kendi, harus dibenamkan terlebih dahulu baru kemudian dibuang,[6] dan hadis Muslim tentang Jassasah, seekor binatang yang hidup di negeri Dajjal,[7]

---

[3]Muhammad Rasyid Ridha, "al-Naskh wa Akhbar al-Ahad" dalam *Majalah al-Manar*, Jilid XII, Edisi Ramadhan 1327, hal. 693-699

[4]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz V, hal. 2075. Hadis ini diungkap oleh Ahmad Amin dalam karyanya *Fajr al-Islam.* Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islam,* Dar al-Kutub, Beirut, 1975, hal. 218. Selanjutnya disebut Ahmad Amin, *Fajr al-Islam.*

[5]Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim,* Juz VII, hal. 100. Hadis ini diungkapkan oleh Abu Rayyah dalam bukunya *Adhwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, hal. 195

[6]Muhammad Rasyid Ridha, "Fatawa al-Manar" dalam *Majalah al-Manar*, Jilid XXIX, Edisi Ramadhan 1346, hal. 27-51

[7]Muhammad Rasyid Ridha, al-Syari'ah wa Shihatuha al-Syari'ah wa Matanuha" dalam *Majalah al-Manar,* Jilid XIX, Edisi Ramadhan 1334 H, hal. 97-109.

para pembaharu mendapatkan pijakan untuk mengembangkan pemikirannya tentang hadis.

Bagi mereka, adanya hadis-hadis *musykil* tersebut tidaklah sepenuhnya dipandang sebagai kegagalan para kritikus hadis klasik, tetapi lebih disebabkan oleh metode kritik mereka yang sangat memfokuskan pada kritik *isnad*, sementara kritik matan terabaikan. Dalam hal ini, Sayid Ahmad Khan misalnya, menyatakan bahwa *muhadditsin* mempunyai dua tugas; menguji apakah periwayat hadis dapat dipercaya dan menguji isi hadis. Karena kesulitan tugas pertama, mereka tidak pernah sampai pada tugas kedua. Ulama berikutnya gagal melihat kekurangan ini dalam karya-karya mereka, dan karena terkesan prestasi mereka, memperlakukan karya *muhadditsin* seolah-olah karya itu bebas dari kesalahan.[8]

Bagi para pembaharu seperti Muhammad Rasyid Ridha misalnya, dari penolakannya terhadap beberapa hadis musykil, dapat dipandang memiliki asumsi bahwa ‘*adalah* tidaklah mencukupi untuk menerima segala yang diriwayatkannya. *Isnad* dan *matan* harus diteliti juga. Persis sama dengan Ridha, Muhammad Husein Haikal menurut sebagian peneliti, juga lebih menekankan pandangannya pada *matan*,

---

[8]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 127

sehingga hadis-hadis yang lemah dari sisi *sanad*-nya, namun *matan*-nya bersesuaian dengan al-Qur'an tetap menjadi rujukannya. Muhammad al-Ghazali juga dalam tulisannya bahkan mengungkapkan dalam bentuk pertanyaan: apalah nilainya hadis sahih dari sisi *sanad*, tetapi memiliki cacat dari sisi *matan*?[9] Demikian pula Jamal al-Banna, menegaskan standar paling ideal dalam mengkaji hadis adalah al-Qur'an, karena tidak ada kitab lain yang menyamai apa yang dikatakan oleh Nabi kecuali al-Qur'an. Al-Qur'an harus dijadikan dasar dan standar dalam pembahasan hadis, sehingga hati menjadi tenang lepas dari segala keraguan.[10]

Tetapi, Muhammad al-Ghazali dan Jamal al-Banna jelas berbeda dengan Muhammad Rasyid Ridha dan Muhammad Husein Haikal. Bila Ridha dan Haikal tidak memberikan tawaran perspektif bagaimana memahami validitas hadis, Muhammad al-Ghazali dan Jamal al-Banna menyuguhkan pemikirannya. Al-Ghazali mencoba mereformasi kriteria kritik hadis dalam dua hal. *Pertama*, ia tidak memasukkan kriteria kebersambungan sanad. Sayangnya Muhammad al-

---

[9]Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah,* hal. 21

[10]Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqhin Jadid, al-Sunnah wa Dauruha fi al-Fiqh al-Jadid*, Dar al-Fikr al-Islami, al-Qahirah, t.t, hal. 245. Selanjutnya disebut Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqhin Jadid,*

Ghazali tidak menjelaskan persoalan ini, tetapi dapat ditangkap bahwa ia tidak memandang penting kriteria ini. *Kedua*, Menetapkan *dhabt* sebagai kriteria paling awal dalam kaedah kesahihan *matan*. Dengan penempatan *dhabit* pada urutan yang pertama, maka dapat disimpulkan bahwa kriteria ini merupakan kriteria yang paling penting baginya.

Jamal al-Banna menambahkan dua belas kriteria sebagai hasil telaahan standarisasi hadis di bawah al-Qur'an sehingga sampai pada hadis yang valid, yaitu: *Pertama*, tidak menggunakan hadis yang berbicara tentang hal-hal gaib seperti kematian, kiamat, sorga dan neraka. Karena hal gaib mutlak otoritas Allah. *Kedua*, tidak menggunakan hadis yang menafsirkan *al-mubhamat* dalam al-Qur'an. *Ketiga*, tidak menggunakan hadis yang bertentangan dengan ajaran fundamental al-Qur'an seperti keadilan dan tanggung jawab personal umat. *Keempat*, tidak menggunakan hadis yang berhubungan dengan perempuan. *Kelima*, tidak menggunakan hadis yang berbicara mu'jizat inderawi rasul, seperti pembelahan dada rasul dan lain sebagainya. *Keenam*, tidak menggunakan hadis yang membicarakan keistimewaan individu, kabilah atau suku tertentu. *Ketujuh*, tidak menggunakan hadis yang bertentangan dengan kebebasan beragama sebagaimana diakui al-Qur'an. *Kedelapan*, hadis yang tidak sejalan dengan

semangat al-Qur'an harus disesuaikan dengan al-Qur'an. *Kesembilan*, tidak menggunakan hadis yang menyatakan bahwa dosa kecil akan dihukum berat. *Kesepuluh*, tidak menggunakan hadis yang terkait dengan tata cara makan, minum, berpakaian dan hal duniawi lainnya. *Kesebelas*, tidak menggunakan hadis yang menyuruh taat kepada penguasa. *Keduabelas*, menolak dua hadis yang berbicara tentang pembagian warisan.[11]

Abu al-A'la al-Maududi tampak lebih menekankan metode *faqih* dalam menguji validitas hadis. Menurutnya, seperti yang diungkap Daniel W. Brown, *faqih* mempertimbangkan bukti *isnad*, tetapi bukti seperti itu tidak menentukan apabila bertentangan dengan penilaian pribadinya. *Faqih* memahami seluruh sistem syariah dan mengetahui sifat dasar sistem ini sehingga apabila sebagian kecil dihadirkan ke hadapannya, instingya dengan segera memberi tahu apakah bagian tesebut sesuai dengan Islam. Ini menjadi standar yang digunakan *faqih* untuk menerima atau menolak hadis.[12] Dengan pernyataan ini tampak bahwa penilaian isi hadis yang merupakan bagian penting baginya lebih menjadi otoritas *faqih* ketimbang *muhadditsin*.

---

[11]Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqhin Jadid,* hal. 249-257
[12]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 127

Yusuf al-Qaradhawi tampak sangat berhati-hati dengan validitas hadis. Ia lebih banyak memberikan gagasan menyangkut kewenangan sunnah dan pemahamannnya. Menurutnya, sunnah Nabi tidak seluruhnya bersifat *tasyri'iyah,* tetapi sebagian lagi bersifat non-*tasyri'iyah*. Dimaksudkan dengan *tasyri'iyah* adalah sunnah yang terdapat tuntutan untuk diikuti dan diteladani. Sedangan sunnah non *tasyri'iyah* adalah sunnah yang tidak terdapat tuntutan untuk diikuti dan diamalkan. Dalam perspektif ini, maka tidak seluruh teladan dan praktek Nabi perlu diikuti. Meskipun ia bukan orang yang pertama menegaskan adanya sunnah *tasyri'iyah* dan sunnah non-*tasyri'iyah*, tetapi ia barangkali dapat dianggap orang yang pertama membahasnya secara khusus dalam karyanya *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah.* Menurutnya, apabila berkaitan dengan urutan kemaslahatan dunia, maka ia sunnah non-*tasyri'iyah*, dan apabila berkaitan dengan masalah agama, maka ia sunnah *tasyri'iyah*.[13]

Pemikiran-pemikiran hadis dari para sarjana muslim modern-kontempor sangat beragam dan merambah berbagai topik. Tetapi, dalam konteks studi hadis dapat dilihat dalam tiga tema sentral.

---

[13]Yusuf al-Qaradhawi, *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah,* Dar al-Syuruq, Kairo, 1998, hal. 60

*Pertama* berkenaan pemikiran tentang kewenangan sunnah (*hujjiyah al-sunnah*). Hal ini tidak berarti bahwa pemikiran hadis modern kontemporer menolak kewenangan sunnah, tetapi lebih pada bagaimana memahami kewenangan sunnah tersebut. *Kedua*, pemikiran yang berkaitan dengan validitas hadis (*shihhiyah al-hadits*). Meskipun start awalnya berupa hasil bacaan terhadap koleksi hadis karya para *muhadditsin*, namun pada akhirnya juga merambah pada pembicaraan berkaitan dengan efektivitas kritik hadis yang dikembangkan oleh para *muhadditsin*. *Ketiga*, berkaitan dengan bagaimana memahami hadis (*fiqh al-hadits*). Aspek ketiga ini mencerminkan bagaimana upaya para pembaharu menyalaraskan hadis-hadis Nabi yang muncul belasan abad yang lalu dan merupakan tanggapan terhadap situasi pada masa itu, dengan masa kini.

Dalam keberagaman pemikiran hadis para sarjana modern-kontemporer, diyakini bahwa keragaman tersebut masih dapat diklasifikasikan dalam ranah atau tipe-tipe tertentu. Hal ini berdasarkan asumsi: a) pemikiran tersebut dapat dibandingkan berdasarkan bentuk dan sifatnya, b) terdapatnya berbedaan di antara pemikiran-pemikiran tersebut, dan c) perbedaan-perbedaan pemikiran hadis tersebut tidaklah mutlak beda.

Berdasarkan penjelasan tersebut, maka buku ini malakukan kajian untuk mengklasifikasikan pemikiran-pemikiran hadis para sarjana muslim modern-kontemporer dalam tipe-tipe tertentu, baik dalam aspek kewenanangan sunnah maupun aspek validitas hadis. Meskipun kategori tipologi tidak sepenuhnya mempunyai batasan yang *clear-cut*, tapi secara umum substansi setiap ide para pemikiran tentang hadis dapat dijelaskan melalui salah satu tipologi tersebut.

## B. Fokus Kajian

Berangkat dari penjelasan di atas, maka fokus kajian dalam buku ini adalah studi tentang karakter ide atau gagasan-gagasan tentang hadis dari para sarjana yang muncul dalam era modern-kontemporer yang dianalisis ke dalam tipe-tipe tertentu berdasarkan logika kategorisasi. Dalam kajian ini istilah modern-kontemporer mengacu kepada dua era sejarah Islam. Modern (*haditsah*) merujuk kepada era modernisasi dalam di muslim yang terjadi pada abad ke-19 (1800 M – dan seterusnya).[14] Kontemporer dimaknai dengan "kekinian" atau "kini" (*mu'ashirah*).

---

[14]Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, 1975, hal. 11

Jadi kedua istilah ini, meskipun dapat dibedakan tetapi juga memiliki kesamaan. Seperti yang dijelaskan A. Luthfi Assyaukanie, “kontemporer" adalah kekinian atau kini, sementara modern adalah "kini" yang sudah lewat tapi masih mempunyai citra modern. Bila pemikiran modern tentang hadis dimulai 1800 M, maka pemikiran kontemporer tentang hadis, tidak diketahui batasan yang jelas.

Sedangkan tipe itu sendiri adalah kelompok dari objek yang dicirikan oleh struktur formal yang sama. Namun pemikiran hadis dari para pembaharu tersebar dalam berbagai tema atau topik, maka fokus kajian ini dibatasi pada dua fokus kajian. *Pertama*, tipe dan karakter pemikiran muslim modern-kontemporer tentang kewenangan sunnah. Dalam fokus ini akan dikaji bagaimana tipologi para pembaharu modern-kontemporer dalam memahami otoritas sunnah. Dari kajian ini diharapkan akan diperoleh beberapa tipologi dalam memahami kewenangan sunnah. *Kedua*, berkenaan dengan tipe dan karakter pemikiran muslim modern-kontemporer berkaitan dengan validitas hadis. Kajian pada fokus ini akan melihat beberapa tipologi pemikiran hadis pemikir modern-kontemporer berkaitan dengan orisinalitas hadis yang ada di dalam kitab-kitab hadis.

## C. Metode Kajian

Sesuai dengan fokus kajian yang ditujukan untuk melakukan studi tipologi pemikiran hadis modern-kontemporer, maka karya ini kajian kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif analitis. Kajian ini dilakukan dengan pendekatan sosiologis-historis di mana dengan pendekatan ini dimaksudkan untuk mengamati proses lahirnya sebuah model pemikiran dengan dimensi ruang dan waktu di mana pemikiran itu lahir. Hal ini diasumsikan bahwa sebuah pemikiran tidak lahir dalam ruang dan waktu yang kosong.

Di samping itu, kajian ini juga menggunakan pendekatan tipologis. Pendekatan ini berlandaskan pada pola pikir dan asumsi bahwa karakteristik umum dan mutlak beda itu tidaklah ada. Yang ada hanyalah kemiripan karakteristik yang batas bedanya tiada pasti. Dengan pendekatan ini, dapat diamati pola atau sifat khas dari pemikiran individu atau kelompok yang membedakannya dengan yang lain.

Sebagai sebuah kajian kepustakaan, sumber data primer dalam kajian ini adalah literatur-literatur yang ditulis oleh tokoh yang berada dalam kurun waktu modern-kontemporer berkaitan dengan persepsi dan pemikirannya terhadap hadis-hadis Nabi. Tokoh-tokoh dimaksud tidak hanya terbatas pada tokoh-tokoh yang berkecimpung dalam dunia hadis,

tetapi juga tokoh-tokoh dari disiplin lain di luar kajian hadis/ilmu hadis yang gagasan mereka tentang hadis berpengaruh dan direspon secara serius. Literatur-literatur dimaksud dapat berupa buku maupun jurnal/majalah, baik dalam bentuk cetak maupun dalam bentuk ebook digital. Literatur-literatur yang menjadi sumber data primer dalam kajian ini diupayakan dalam bentuk literatur aslinya, bukan literatur-literatur berbentuk terjemahan ataupun saduran. Sedangkan data skunder kajian ini adalah literatur-literatur yang ditulis oleh para penulis berkaitan dengan pengamatan dan analisis terhadap pemikiran-pemikiran hadis dari para sarjana modern-kontomperer. Untuk data skunder ini dapat berupa buku, jurnal, disertasi/tesis yang tidak dipublikasikan, dan juga literatur-literatur yang dimuat dalam situs-situs internet.

Untuk memperoleh data maka dilakukan survei literatur. Studi literatur dilakukan terhadap beberapa pemikiran hadis yang berkembang dalam kurun waktu modern-kontemporer. Survei literatur tidak hanya dilakukan terbatas pada media cetak publikasi dan non publikasi, tetapi juga terhadap literatur-literatur dalam bentuk digital. Sesuai dengan tujuan kajian ini, maka literatur-literatur yang diangkat adalah literatur-literatur dalam konteks modern-kontemporer yang berkaitan dengan pemikiran hadis

dari para tokoh yang gagasan-gagasannya banyak berpengaruh dan menjadi perhatian. Dengan demikian, pemilihan literatur-literatur lebih berdasarkan gagasan-gagasan ketimbang pribadi tokohnya.

Untuk mendapatkan data yang objektif dari pemikiran hadis yang dikemukakan oleh para tokoh, diupayakan literatur-literatur yang diteliti adalah literatur-literatur asli bukan literatur-literatur terjemahan dan saduran. Selanjutnya, literatur-literatur tersebut dibandingkan dengan beberapa literatur yang lain yang juga ditulis oleh tokoh yang sama, bila memang terdapat beberapa literatur dari seorang sehingga dapat dapat ditarik secara utuh dan komprehensif pemikiran hadis seorang tokoh.

Metode analisis dilakukan dengan metode deskriptif-tipologis dengan menggunakan bantuan data literatur yang sudah diperoleh. Tulisan-tulisan dari para tokoh tersebut, dipilih berkaitan dengan tema-tema yang penting sekitar pemikiran tentang hadis, antara lain: gagasan tentang penentuan validitas hadis dan pendekatan yang digunakan dalam memahaminya. Tema-tema ini dipilih atas dasar asumsi sebagai tema yang paling banyak menjadi perhatian dalam melahirkan pemikiran terhadap hadis.

Penetapan gagasan-gagasan dalam sebuah tipologi dilakukan dengan memperhatikan kategorisasi ide, bukan berdasarkan peran sosial politik. Pembagian-pembagian tipologi tersebut ditetapkan dalam sifat yang terbuka, tidak ekslusif dan tertutup. Ini berarti bahwa sebuah gagasan terhadap hadis yang dimasukan dalam tipologi tertentu bersifat ketat, tidak bisa keluar dari kerangka tipologis pemikirannya.

## D. Sistematika

Penulisan buku ini disusun dalam beberapa bab. *Bab pertama* menjelaskan tentang latar belakang diangkatnya kajian tentang tipologi pemikiran hadis modern kontemporer, fokus kajian, metode yang digunakan dalam melakukan kajian, serta sistematika pembahasan. *Bab kedua*, mendeskripsikan munculnya tantangan memikirkan kembali sunnah dalam dunia modern. Untuk itu akan ditelaah beberapa faktor yang mendesak untuk memikirkan kembali hadis dalam dunia modern-kontemporer. *Bab ketiga*, mendeskripsikan tema-tema pemikiran hadis modern-kontemporer. Dalam bab ini dideskripsikan awal muncul pemikiran hadis di abad modern-kontemporer, beberapa tema pemikiran dan pusat-pusat pemikiran hadis modern-kontemporer. *Bab keempat*, memuat penjelasan tentang beberapa

tipologi pemikiran berkenaan dengan validitas hadis, meliputi tipologinya, karakter dan toko-tokohnya. *Bab kelima*, mendeskripsikan tipologi pemikiran hadis berkenaan dengan kewenangan sunnah. Sedangkan *bab keenam* merupakan bab penutup dari karya ini.

**BAB 2**

# TANTANGAN MEMIKIRKAN KEMBALI HADIS

## A. Awal Mula

Surutnya dinamika intelektual umat yang terjadi pada abad ke-6 H/12 M yang ditandai dengan berkembang pesatnya *taqlid,*[1] *bid'ah*[2] dan *khurafat,*[3]

---

[1]*Taqlid* secara bahasa berarti meniru atau mengikuti. Dalam pengertian istilah *taqlid* dimaksudkan sebagai sikap menerima pendapat imam (*mujtahid*) tertentu menganggap pendapatnya seolah-olah nash dari agama yang wajib diikuti. Lihat Muhammad Khudhari Bik, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Dar al-Fikri, Beirut, 1967, hal. 278. Selanjutnya disebut Muhammad Khudhari Bik, *Tarikh al-Tasyri'.*

[2]Sedangkan *bid'ah* secara bahasa berarti mengada-ada atau membuat-buat. Secara istilah *bid'ah* adalah mengada-adakan sesuatu perkara dalam bidang agama yang bertentangan dengan al-Qur'an dan praktek Nabi. Muhammad ibn al-Husain al-Jazani, *I'mal Qa'idah Sadd al-Dzarai' fi Bab al-Bid'ah,* Maktabah Dar al-Minhaj, Riyadh, 1428 H, hal. 15.

[3]Sementara *khurafat* berarti cerita bohong, dongeng dan tahyul. Dalam pengertian istilahnya adalah semua keyakinan, kepercayaan dan kegiatan yang tidak memiliki sumber dalam agama Islam, tetapi diyakini bersumber dari agama Islam. Lihat Dewan

telah menghambat kemajuan di kalangan kaum muslim. Masa ini berlansung cukup lama kurang lebih selama lima setengah abad (1250-1800 M). Perkembangan ilmu pengetahuan, baik dalam bidang agama, maupun dalam bidang kebudayaan yang telah dicapai pada masa-masa sebelumnya menjadi terhenti. Bahkan sebagian orang telah mengumandangkan fatwa tertutupnya pintu ijtihad.[4]

Berkembangnya *taqlid* telah memberikan citra yang merugikan, terutama terhadap hukum fikih. Ajaran Islam yang fleksibel dan berkembang dipahami dalam fanatisme mazhab yang kaku. Para ulama, seperti yang dijelaskan Hasbi Ash-Shiddieqy, lebih sibuk dengan menegakkan fatwa imamnya dan menyeru ummat yang banyak supaya ber-*taqlid* kepada mazhab yang dianutnya. Ulama Irak mempropagandakan supaya orang *taqlid* kepada mazhab Imam Abu Hanifah. Ulama Madinah mempropagandakan supaya taqlid kepada Imam Malik, demikian pula beberapa ulama di daerah-daerah lain

---

Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, PT. Ikhtiar Baru van Hoeve, Jakarta. 2001, hal. 58

[4]T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1980, Jilid I, hal. 84. Selanjutnya disebut T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam.* Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, 1975, hal. 14. Selanjutnya disebut Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*

sibuk memprogandakan untuk *taqlid* kepada mazhab Syafi'i atau mazhab Hanbali. Muzakarah atau perdebatan sering diadakan tak lain hanyalah untuk menegakkan mazhab imamnya masing-masing. Bahkan tak jarang terjadi pertengkaran mulut dan perkelahian. Semboyan kami mazhab Hanafi, atau kami mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali didengungkan dengan bangga dan menderu-deru.[5] Pada masa ini ulama terjebak dalam pembelaan mazhab yang ditandai dengan aktivitas memberi penjelasan (*syarh*) atas karya-karya imam atau bahkan meringkasnya (*mukhtashar*). Akibatnya pintu ijtihad menjadi tertutup, dan pada saat yang sama fatwa haram berijtihad pun mulai berdengung dan bahkan kemudian menjadi hidup di tengah-tengah umat.

Kristalisasi pendapat hukum dalam berbagai aliran (mazhab) setidaknya turut mencuatkan berkembangnya ruh taklid. Sebagian orang terutama murid-murid mulai dari aliran fiqh mulai menampakkan kesetiaan kepada pribadi guru. Mereka mengaguminya, mengikuti jalannya, membukukan, memberi penjelasan, dan bahkan mempertahan pendapat imamnya.[6] Dalam masa-masa awal, kesetiaan pada pendapat hukum lebih bersifat kedaerahan.

---

[5]T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, hal 82-83

[6]Muhammad Khudhari Bik, *Tarikh al-Tasyri'*, hal. 280-281

Tetapi, watak kedaerahan ini, seperti yang dijelaskan oleh Ahmad Hasan, mulai luntur dan pengaruh kesetiaan pribadi pada seorang guru dan pada prinsip-prinsip yang diletakkannya secara perlahan-lahan semakin mantap.[7]

Di sisi lain, perilaku *bid'ah* dan *khurafat* telah mewarnai peribadatan umat Islam. Kemurnian ajaran Islam telah tercampur dengan budaya-budaya lokal yang mengaburkan nilai-nilai ketauhidan. Masyarakat muslim telah menyimpang dari sunnah Rasulullah dan dicaruni oleh *bid'ah* dan *khurafat*. Kedua hal ini, *bid'ah* dan *khurafat,* telah dianggap sebagai sesuatu yang dibenarkan oleh agama, bahkan sebagiannya dipandang sunnah yang mendatangkan ketenangan dan kemantan jiwa dalam beragama. Tetapi, karena bid'ah dan khurafat, tidak bersumber dari agama, dirasakan sebagai hal yang berlawanan dengan fitrah kejadian manusia.

Sebagian penulis menyebut-nyebut bahwa ajaran sufi dan tarekat ikut andil banyak dalam membangun *taqlid, bid'ah* dan *khurafat*. Hal ini dapat dipahami karena pada abad pertengahan ketegangan antara kaum ahli hadis dengan kaum sufi sudah begitu memuncak pada abad pertengahan (6 s/d 7 H/ 12 sd 13 M) di mana kaum sufi dengan gerakannya (tarekat)

---

[7]Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Penerbit Pustaka, Bandung, 1984, hal. 26

telah “menguasai” dunia Islam. Banyak ajaran-ajaran dan praktek-praktek sufi dianggap telah menyimpang dari sunnah dan dipandang sebagai *bid’ah*. Salah satu contoh adalah meletakkan keyakinan yang amat tinggi pada kekuasaan (*barakah*) seorang guru (syaikh) tarekat yang membawa kepada pemujaan. Mereka dipandang sebagai wali Allah yang memiliki *barakah* yang dapat mempengaruhi nasib baik spritual maupun material pengikutnya. Ziarah tahunan khusus dilakukan ke makam-makam para guru untuk mendapatkan *barakah* para guru yang telah wafat. Begitu intensnya pemujaan kepada para guru ini, bahkan hampir-hampir telah menyamai kedudukan Nabi Muhammad sendiri.[8]

Pada abad ke-18 M, beberapa ulama seperti Muhammad Abdul Wahab (w. 1792 H), Muhammad al-Murtadha (w. 1790 M), Syah Waliyullah (1702-1762), Muhammad Ibn Ali al-Syaukani (w. 1759 M) merasa resah dengan kehidupan keagamaan yang jauh dari sunnah Nabi. Mereka menyadari bahwa obat dari *taqlid* buta dan *bid’ah* yang sudah menjadi kanker dalam masyarakat muslim, tidak lain adalah kembali kepada sumber utama ajaran Islam, yaitu al-Qur’an dan sunnah. Oleh karena itu, dalam gerakannya para ulama ini mempropagandakan untuk kembali kepada dua sumber utama ini sembari melancarkan polemik keras

---

[8]Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 222

terhadap praktek-praktek keagamaan yang jauh dari al-Qur'an dan sunnah seperti pemujaan makam-makam para wali, mempercayakan diri pada syafaat Nabi dan para wali dan penerimaan yang membuta terhadap suatu ajaran (*taqlid*).[9]

Ajaran Islam yang murni sesungguhnya telah dipraktekkan oleh Nabi dan para sahabat. Untuk menemukan dan memunculkan kembali teladan Nabi dan sahabat dalam menjalankan agama, tentu saja harus menemukannya dalam hadis-hadis Nabi yang telah terhimpun dalam karya-karya para *muhadditsin*. Berangkat dari sini, maka sesungguhnya gerakan pembaharuan pada abad ke-18 tersebut adalah gerakan pembaharuan berbasiskan hadis. Itu sebabnya sebagian orang memandang gerakan pembaharuan ini sebagai

[9]Gerakan Wahabi yang dibidani oleh Muhammad Abdul Wahab merupakan gerakan yang sangat fenomenal dalam mempropagandakan kembali kepada ajaran al-Qur'an dan sunnah. Gerakan ini muncul dan mengagetkan dunia Islam. Dengan dukungan dari keluarga Suud, ajaran-ajaran Abdul Wahab mulai tersiat dan kelompoknya bertambah kuat. Bahkan untuk kepentingan puritanisasi Islam, mereka bahkan menyerang Karbala pada tahun 1802, menghancurkan Kubbah yang ada di atas-atas kuburan para Syaikh, membersihkan kuburan Nabi dari segala hiasan. Kekhawatiran Turki Usmani yang masih berkuasa pada waktu itu terhadap kekuatan kelompok Wahabi ini, menyebabkan mereka mematahkan gerakan Wahabi, sehingga membebaskan Mekah dan Madinah dari kekuasaan kaum Wahabi. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam,* hal. 23-26.

gerakan menghidupkan kembali sunnah (*ihya al-sunnah*).

Gerakan menghidupkan kembali sunnah telah menciptakan suatu kecenderungan baru dalam memahami Islam. *Pertama*, penolakan terhadap beberapa elemen penting yang menjadi sumber hukum, yakni *qiyas* dan ijma'. Kepercayaan yang kuat terhadap sunnah yang terwakili melalui hadis telah membawa pada sikap membatasi diri hanya mengakui al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber materi agama. *Qiyas* sebagai metoda penalaran analogis untuk menafsirkan al-Qur'an dan sunnah. Demikian pula ijma' tidak dapat diterima sebagai sumber hukum.[10] Karena penolakan terhadap metode-metode penafsiran terhadap al-Qur'an dan sunnah, maka pemahaman terhadap keduanya menjadi literal bahkan hampir menyamai mazhab Zahiri.

*Kedua*, hampir tidak ada keinginan untuk mempertanyakan hadis-hadis yang dianggap sahih oleh kritikus hadis klasik. Mencari basis ajaran agama dari hadis-hadis Nabi merupakan salah satu tujuan penting gerakan ini. Karena dengan inilah *bid'ah* yang merajalela dapat dikendalikan dan dikebawahkan. Karena itu, fokus sentral gerakan ini adalah bagaimana

---

[10]Fazlur Rahman, hal. 290, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* Bulan Bintang, Jakarta, 1975, hal. 25

menemukan sunnah di dalam hadis-hadis dan kemudian mengikutinya dan meneladaniya. Pertanyaan kritis apakah sunnah itu benar-benar valid dari Nabi, atau mengapakah sunnah itu muncul, tampaknya bukanlah sesuatu yang berarti bagi mereka. Tetapi, bagi mereka adalah bagaimana mengikuti hadis (*ittiba'*), bukan *taklid*.

Meskipun gerakan reformasi abad ke-18 M bersifat lebih literal dan ingin mengembalikan kehidupan ke zaman Nabi dan para sahabat, tetapi semangat melepaskan diri dari taklid telah memberi pencarahan pada para pembaharu di abad ke-19 M. Harun Nasution menarik tiga point penting yang mencerahkan pembaharu kemudian, yaitu:

1. Hanya al-Qur'an dan hadislah yang merupakan sumber asli dari ajaran Islam. Pendapat ulama tidak merupakan sumber.
2. Taklid kepada ulama tidak dibenarkan
3. Pintu ijtihad terbuka dan tidak tertutup.[11]

## B. Beberapa Tantangan

Pada abad ke-19 M, yang disebut-sebut sebagai dunia modern Islam,[12] gerakan "menghidupkan

---

[11]Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam,* hal. 26

[12]Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Mohammad, Penerbit Pustaka, Bandung, 1984, hal. 311. Selanjutnya disebut Fazlur

sunnah" mengalami pergeseran ke arah "memikirkan kembali sunnah dalam dunia modern". Perubahan ini disebabkan faktor eksternal, yaitu tantangan modernisme dalam dunia muslim yang disebabkan oleh penetrasi Barat yang modern di dunia hampir semua dunia muslim. Tetapi adalah tidak sepenuhnya benar—seperti yang diungkap banyak penulis—bahwa sejarah Islam periode modern adalah sejarah dampak Barat terhadap masyarakat muslim. Karena seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa abad ke-18 M masyarakat muslim sudah mulai mencetuskan pembaharuan di dunianya. Betapapun, warisan semangat pembaharuan abad ke-18 telah merasuki para pembaharu pada abad kemudian.[13] Ini terlihat di mana para pembaharu abad ke-18 menjadi rujukan bagi kaum pembaharu abad modern.

Beberapa persoalan yang dihadapi kaum muslim di abad tersebut telah memunculkan tantangan terhadap gagasan Islam klasik antara lain. Persoalan-persoalan tersebut antara lain:

### 1. *Logika Modern*

---

Rahman, *Islam*. Harun Nasution, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, hal. 13

[13]Dalam istilah Fazlur Rahman—yang juga berpendapat pembaharuan pada abad modern sama sekali tidaklah dampak sejarah Barat—bahwa kaum pembaharu abad modern telah mendapatkan suplai morfologi bagi banyak pemikiran kembali yang dilakukan oleh modernis. Falur Rahman, *Islam,* hal. 313

Perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat telah menghasilkan teori-teori ilmu pengetahuan yang bermanfaat dalam kehidupan nyata sehingga menghasilkan revolusi industri di dunia Eropa dan menjadi maju sebagai negara industri. Bagaimana pun, kemajuan pengetahuan dunia Eropa ini tak dapat diabaikan bahkan sebaliknya menjadi daya tarik yang sangat kuat bagi kebanyakan orang.

Ketika hadis menginformasikan pengetahuan yang berbeda bahkan bertentangan dengan tesis pengetahuan ilmiah yang dihasilkan dari pengamatan secara empiris dan teruji, maka sebagian hadis-hadis yang tersebar di dalam kitab-kitab dipertanyakan kembali validitasnya sebagai sebuah sumber dari Nabi. Hal ini dapat dipahami, karena di satu sisi menerima dan membenarkan apa yang disampaikan Nabi merupakan bagian dari keimanan dan di sisi lain penerimaan terhadap pengetahuan ilmiah merupakan suatu tuntutan yang tak dapat dielakkan, bahkan suatu keharusan. Hadis yang menyebutkan tentang tenggelamnya matahari menjadi perbincangan yang hangat di kalangan kaum pembaharu. Bunyi hadis tersebut sebagai berikut:

عن أبي ذر رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه و سلم لأبي ذر حين غربت الشمس تدري أين تذهب. قلت الله ورسوله أعلم قال: فإنها تذهب حتى

تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى: الشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم ١٤

Dari Abu Dzar ra katanya: Nabi saw bersabda kepadanya: ketika matahari tenggelam: Tahukah kamu ke mana perginya (matahari di malam hari) ?" Saya (Abu Dzar) menjawab: "Allah dan Rasul-Nya yang lebih mengetahui." Lalu Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya ia pergi sehingga sujud di bawah Arasy. Ia meminta izin maka diizinkannya. Lalu ia segera untuk bersujud lagi tetapi tidak diterima darinya, lalu ia meminta izin lagi namun ia tidak diperkenankan. Dikatakan kepadanya: Kembalilah dari mana kamu datang. Maka ia muncul (terbit) dari tempat ia tenggelam (terbenam). Inilah yang dimaksudkan oleh Allah Ta'ala dalam firman-Nya: Dan matahari, ia beredar ke tempat yang ditetapkan baginya; itu

[14]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Dar Ibn Katsir al-Yamamah, Beirut, 1987, Juz III, hal. 1170. Selanjutnya disebut Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari.*

adalah takdir Tuhan yang Maha Kuasa, lagi Maha Mengetahui." (Yasin 36:38)

Dari sudut pengetahuan ilmiah hadis ini sulit dipahami, disebabkan beberapa hal: *pertama*, kesan yang ditimbulkan dalam hadis ini adalah matahari yang bergerak berputar yang menyebabkan malam. Sedangkan pengetahuan modern menyebutkan terjadinya malam dan siang adalah akibat perputaran bumi pada rotasinya. *Kedua*, matahari tidak pernah benar-benar tidak tampak di seluruh dunia. *Ketiga*, matahari disebutkan terbit kembali di tempat terbenamnya.

Demikian pula hadis tentang pengobatan di mana hadis tersebut secara lengkap sebagai berikut:

عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء.[١٥]

Hadis dari Abu Hurairah ra, bahwa Rasulullah saw bersabda: Jika seekor lalat jatuh ke dalam minuman kamu, maka benamkanlah (lalat itu sepenuhnya dalam minuman itu) dan kemudian buanglah (lalat) itu. Kerana sesungguhnya pada

[15]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz V, h. 2180

sebelah sayapnya terdapat penyembuh manakala pada sebelah yang lain terdapat penyakit. H.R. Bukhari.

Muhammad Rasyid Ridha, menyatakan hadis ini ganjil karena dua alasan: *pertama*, hadis ini menyalahi prinsip syariat di mana ia tidak menasehati agar menghindari sesuatu yang buruk, dan tidak menasehati agar menghindarkan diri dari sesuatu yang kotor. *Kedua*, kemajuan ilmu pengetahuan tetap tidak mampu mengetahui apakah bedanya antara sayap lalat yang satu dengan sayap yang satu lagi. Jika perawinya tidak membuat kesalahan dalam meriwayatkan matannya, maka hadis itu harus dipandang sebagai ilham dari Allah. [16]

Sementara Muhammad Taufiq Shidqi menyatakan hadis ini sulit dipahami tidak saja karena bertentangan dengan pengetahuan modern, tetapi juga dengan hadis Nabi di mana beliau bersabda: “Bila menteganya padat, buanglah tikus itu dan mentega bekas tikus itu, dan sisanya dapat kamu makan; tetapi bila menteganya sudah mencair, buanglah menteganya dan jangan disentuh.” Tikus dan lalat sangat berbahaya

---

[16]Muhammad Rasyid Ridha, “Fatawa al-Manar” *Majallah al-Manar*, Jilid XXIX, Edisi Ramadhan 1346 H, hal. 46. Beberapa hadis lain yang dtolak Rasyid Ridha di antaranya hadis tentang Nabi melukiskan bagaimana matahari ketika tenggelam pada malam hari pergi bersujud di hadapan Tuhan, hadis tentang terbelahnya bulan sebagai mu’jizat Nabi, dan hadis-hadis tentang *isra’ mi’raj*.

bagi kesehatan manusia. Maka sulit untuk mempercayai, kata Shidqi, bahwa hadis ini diucapkan oleh Nabi.[17]

### *2. Isu-isu Kebebasan Perempuan*

Isu-isu kebebasan paermpuan yang terjadi di dunia Barat menjadi tantangan untuk memikirkan kembali sumber-sumber klasik. Beberapa pemikir seperti Rif'at Tahtawi, Qasim Amin yang sempat mengecap kehidupan di dunia Barat, terutama Perancis melihat bahwa kehidupan kaum perempuan masyarakat muslim pada masanya berada dalam tatanan sosial masyarakat yang rendah dan marginal. Menyadari hal ini, para tokoh ini mencetuskan gagasan pembebasan perempuan. Berbeda dengan Rif'at Tahtawi yang gagasannya yang lebih lembut, Qasim Amin lebih tegas dan menantang. Karyanya *Tahrir al-Mar'ah* (Pembebasan Perempuan) mendapat banyak tantangan sehingga ia harus menulis suatu jawaban dalam bentuk buku yang diberi judul *al-Mar'ah al-Jadidah* (Wanita Modern). Dalam pandangannya, perempuan telah dibelit oleh struktur dan kultur yang keliru akan hijab. Hijab lebih dipahami sebagai mengisolasi diri di dalam rumah sehingga terputus dengan dunia luar. Dengan membelitkan hijab ini para

---

[17]Muhammad Taufiq Shidqi, "Madrasah Dar al-Da'wah wa al-Irsyad" dalam *Majalah al-Manar*, Jilid XVIII, Edisi Zulqaidah 1333, hal. 673-692

wanita dengan rela maupun terpaksa mengisolasikan diri dari pergaulan dan pendidikan.

Gerakan pembebasan perempuan ini telah menginspirasi beberapa tokoh belakangan. Studi yang lebih lanjut terhadap kitab-kitab hadis menyuguhkan suatu pandangan bahwa di dalam karya-karya agung tersebut banyak terdapat hadis-hadis yang tampak menyudutkan perempuan. Adanya hadis-hadis *misoginis* ini merupakan suatu yang sulit dipahami, karena Allah di dalam banyak ayat al-Qur'an memberikan posisi yang sama dengan kaum laki-laki. Dan di sisi lain, Nabi juga telah memberikan penghargaan yang cukup tinggi terhadap kaum perempuan.

### 3. *Persoalan Politik*

Persoalan politik menjadi sebuah diskursus yang hangat dan menjadi tantangan terhadap gagasan Islam klasik. Persoalan ini semakin mendapat tantangan tatkala negara-negara muslim mulai lepas dari kolonialisme negara-negara Barat. Isu yang paling krusial dalam persoalan ini adalah mencari konsep tentang negara serta hubungan agama dan negara.

Tentu saja bagi pemikir-pemikir muslim, pencarian konsep negara ini berangkat dari upaya interpretasi terhadap al-Qur'an dan sunnah Nabi, terutama perjalanan sejarah Nabi dalam mengatur masyarakat muslim. Interpretasi ini kemudian

melahirkan beragam teori yang didasarkan atas cara pandang terhadap Islam sebagai sebuah agama. Bagi para pemikir yang melihat  Islam sebagai sebuah agama yang sempurna dan lengkap, maka persoalan-persoalan politik merupakan bagian dari ajaran Islam. Karena itu, keteladanan Nabi dalam sistem politik harus diterapkan dalam dunia modern Islam. Sementara di sisi lain, sebagian pemikir yang melihat Islam sebagai sebuah agama yang tidak lengkap dalam pengertian teknisnya, tetapi lengkap dalam prinsip-prinsip moralnya, menyatakan bahwa Islam telah meletakan seperangkat tata nilai etis bagi kehidupan bernegara. Sebaliknya bagi para pemikir yang memandang Islam sebagai sebuah agama yang tidak ada kaitannya dengan urusan kenegaraan, maka keteladanan Nabi dalam sistem politik bukanlah suatu kemestian untuk diterapkan.[18]

Dalam koleksi kitab-kitab hadis, pembicaraan Nabi tentang persoalan politik sangat berlimpah dan mudah ditemukan, seperti “Imam-imam itu harus dari kalangan Quraisy”,[19] Siapa yang mati tanpa pernah

---

[18]Muhammad ‘Imarah, *al-Islam wa Ushul al-Hukm li Ali Abd al-Raziq,* Muassasah al-‘Arabiyah li Dirasah wa Nasr,  Kairo, t.t., hal. 119. Selanjutnya disebut Muhammad ‘Imarah, *al-Islam wa Ushul al-Hukm.*

[19]Ahmad ibn Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal,* Muassasah Qarabithah, al-Qahirah, t.t, Jilid III, hal. 29, dan 183

berbai'at, maka ia mati dalam keadaan jailiyah",[20] "Tetaplah berada dalam jamaah kaum muslim dan pemimpin mereka"[21] dan "Siapa yang telah memberikan bai'atnya imamnya dengan sepenuh hati, hendaklah ia mentaati imamnya itu dengan sepenuh hati, dan bila ada yang menentangnya, maka bunuhlah ia".[22] Bagi para pemikir seperti Ali Abdul Raziq, hadis-hadis ini tidaklah dapat argumen bahwa kekhalifahan meruapakan aqidah syar'iyah dan merupakan salah satu di antara hukum agama. Hal ini tidak menunjukkan bahwa Nabi memerintahkan untuk membentuk institusi khalifah.[23]

Tantangan-tantangan modern terhadap hadis-hadis telah mengarahkan suatu pandangan untuk memikirkan kembali hadis dan sunnah dalam dunia modern sehingga kita melihat pergeseran dari menghidupkan kembali sunnah (*ihya al-sunnah*) yang terjadi pada abad ke-18 M, menjadi memikirkan kembali kewenangan (*hujjiyat*) dan kesahihan

[20]Sulaiman Ibn Ahmad ibn Ayyub Abu al-Qasim al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir,* Maktabah al-Ulum wa al-Hukm, Mousul, 1983, Juz 19, hal. 334

[21]Muhammad ibn Isma'il Abu Abdullah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Dar Ibn Kastir al-Yamamah, Beirut, 1987, Juz III, hal. 319

[22]Sulaiman ibn al-Asy'ats Abu Daud al-Sijistan, *Sunan Abi Daud,* Dar al-Fikri, Beirut, t.t, Juz II, hal. 498

[23]Muhammad 'Imarah, *al-Islam wa Ushul al-Hukm,* hal. 135

(*shihhah*) hadis di abad ke-19 M. Meskipun pemikiran-pemikiran tersebut telah cukup menyibukkan para pembaharu, tetapi gagasan-gagasan mereka tampaknya belum banyak mendapat simpati di kalangan kaum muslim.

Namun sejalan dengan tantangan baru terhadap pengenalan kembali hukum Islam pada pertengahan abad ke-20, akibat lepasnya sebagian besar dari negara-negara muslim dari penjajahan Bangsa Eropa, dan pada saat yang sama hukum Islam warisan mazhab klasik tidak mencukupi untuk diterapkan dalam kehidupan modern, maka peluang untuk memikirkan sunnah Nabi yang lebih banyak mumuat aturan-aturan teknis dan praktis menjadi semakin relevan. Tetapi arahnya lebih banyak kepada bagaimana memahami teladan-teladan Nabi (*fiqh al-hadits*) tersebut dalam konteks kekinian.

## BAB 3
# TEMA-TEMA PEMIKIRAN HADIS

### A. Tema Sentral

Semangat memikirkan kembali sunnah dalam dunia Islam modern telah membawa para pembaharu melakukan pengkajian ulang terhadap beberapa gagasan-gagasan klasik tentang sunnah. Alhasil, para pembaharu tersebut tidak lagi bersandar sepenuhnya pada pemikiran hadis klasik. Tetapi mencoba merumuskan pemikiran-pemikiran yang dianggap dapat menyelaraskan hadis dan sunnah dengan dunia modern. Sejauh pemikiran yang berkembang, tema-tema pemikiran hadis terlihat dalam tiga topik utama:

#### 1. *Kewenangan Hadis*

Di dalam al-Qur'an seringkali ditemukan penjelasan bahwa petunjuk Nabi dan preseden-presedennya harus ditaati. … *Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah…* (Q.S. al-Hasyar: 7). *Hai orang-orang yang*

*beriman, ta`atilah Allah dan ta`atilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya*. (Q.S Ali Imran: 59). Di tempat yang lain, dijelaskan pula bahwa fungsi Nabi adalah menjelaskan al-Qur'an kepada umatnya. *...Dan Kami turunkan kepadamu Al Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan* (Q.S. al-Nahl: 44).

Dengan demikian, maka hadis dan sunnah betul-betul mendapatkan *hujjiyah*-nya dalam bangunan ajaran Islam. *Hujjiyah* sebuah hadis dan sunnah mengandung gagasan bahwa hadis dan sunnah merupakan *hujjah*, atau hadis ini dapat dijadikan sebagai bukti atau argumen yang kuat dalam persoalan keagamaan. Penerimaan terhadap *hujjiyah* hadis dan sunnah merupakan penerimaan keterikatan untuk mengamalkan hadis atau sunnah.

Berbeda dengan al-Qur'an, hadis dan sunnah sebagian besarnya (hadis *ahad*)[1] bersifat *zhanni al-wurud*.

---

[1]Hadis *ahad* ialah hadis diriwayatkan oleh seorang rawi atau lebih yang tidak mencapai jumlah rawi pada *mutawatir*. Jumlah rawi pada hadis mutawatir sendiri masih terdapat perbedaan di antara ulama, tetapi pendapat jumlah yang paling minimal yang pernah disebutkan adalah sebanyak 4 (empat) orang pada setiap tingkatan. Lihat Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqdi fi Ulum al-Hadits,* Dar al-Fikri,

Dalam pengertian ini, maka hadis dan sunnah bersifat dugaan kuat sebagai sesuatu yang bersumber dari Rasulullah. Pada masa yang paling awal sekali, ketika hadis masih dapat dikonfirmasikan kepada Rasul atau para sahabat yang menerima dari Rasul, hadis tidaklah bersifat *zhanni al-wurud*. Tetapi pada masa-masa kemudian di mana jarak antara masa Nabi dengan umatnya semakin jauh, maka hadis *ahad* tersebut menjadi *zhanni al-wurud*.

Dalam dunia muslim modern-kontemporer, sifat hadis yang *zhanni al-wurud* menjadi semakin kuat bahkan dalam sebagian pemikiran kaum pembaharu sifat tersebut berubah sampai pada tahap yang paling ekstrim menjadi sebuah keraguan terhadap kewenangan hadis. Keraguan ini bukan karena *hujjiyat al-sunnah* itu sendiri, tetapi beberapa faktor eksternal seperti sulitnya memahami beberapa hadis ganjil yang terdapat dalam koleksi hadis Imam Bukhari dan beberapa imam hadis lainnya, baik keganjilan dari sisi logika dan norma-norma agama, pengetahuan ilmiah, wanita dan akhir zaman. Di samping itu, periwayatan dan penulisan hadis yang terjadi hampir satu abad kemudian, pemalsuan hadis, dan terkooptasinya peneliti hadis dalam kritik sanad sehingga terabaikannya kritik matan, menambah kuatnya keraguan kewenangan hadis yang bersifat menyeluruh.

---

Damsyiq, Suriah, hal. 404. Selanjutnya disebut Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqdi.*

Karena itu, tak heran bila sebagian pemikiran hadis dalam kaitannya dengan kewenangan hadis memunculkan pemikiran bahwa kewenangan hadis tidak lagi sebagai teladan, tetapi sebagai sebuah model atau paradigma sebagaimana yang dijelaskan pada bab selanjutnya.

### 2. *Validitas Hadis*

Tema pemikiran ini menjadi bahan kajian yang paling dominan dibicarakan oleh para pembaharu di era modern-kontemporer. Di Mesir, yang merupakan lokomotif pembaharuan abad modern Islam, telah terjadi perdebatan yang menarik antara kaum pembaharu dengan para tradisionalis, baik dalam bentuk karya buku maupun artikel-artikel yang dimuat dalam majalah *al-Manar*.

*The Authenticity of the Tradition Literature Discussions in Modern Egypt*, yang ditulis oleh G.H.A. Juynboll merupakan karya penelitian berusaha memotret kontroversi kesahihan hadis yang terjadi di Mesir antara tahun 1890 – 1960. Meskipun diskusi-diskusi tersebut muncul di Mesir, tetapi para pesertanya tidak hanya terbatas pada sarjana-sarjana Mesir, tetapi juga melibatkan sarjana Arab lainnya seperti Suriah, Yaman dan lainnya. Dari pandangan-pandangan para sarjana tersebut, terlihat bahwa pembicaraan tentang kesahihan hadis melibatkan banyak topik.

*Pertama*, berkenaan dengan ‘*adalah al-shahabah*. ‘*Adalah* adalah sifat ‘*adil*, yakni sifat yang tertanam dalam diri yang membawa seseorang bertakwa dan menjaga

*muruah* (kesopanan diri)[2] yang harus dipenuhi seorang penyampai hadis (*rawi*). Di samping sifat '*adil*, sifat lain yang disyaratkan bagi seorang *rawi* adalah *dhabit*, yakni keadan seorang *rawi* yang mengerti apa yang dia dengar lalu mampu menghafalnya sampai saat dia menyampaikan hadis kepada orang lain.[3] Seorang *rawi* yang memiliki '*adalah* dan *dhabit*, ia dinyatakan *tsiqat*, yakni layak dipercaya sebagai seorang *rawi* hadis. Tetapi bila seorang *rawi* tidak memiliki sifat '*adil* dan *dhabit*, maka ia tidak dapat dipercaya sebagai penyampai hadis, dan karena itu hadisnya tidak dapat diterima (*mardud*).

Sedangkan sahabat dimaksudkan sebagai orang yang bertemu dengan Nabi dan beriman kepadanya.[4] Dalam mata rantai penyampai hadis, sahabat merupakan generasi paling penting. Merekalah orang yang paling awal melihat praktek Nabi, merekam, mencatat dan menyampaikan hadis-hadis kepada generasi berikutnya (*tabi'in*). Dalam tradisi ilmu hadis, para sahabat Nabi dipandang memiliki '*adalah* dengan kaidah *al-shahabatu kulluhum 'udul*.[5] Dengan kaidah ini, maka dalam penelitian

---

[2]Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits, Ulumuh wa Musthalahuh*, Dar al-Fikri, Beirut, 1989, hal. 231, selanjutnya disebut Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits.* Lihat juga Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqdi*, hal. 79.

[3]Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits*, hal. 232

[4]Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits*, hal. 387, Nur a-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqdi,* hal. 116.

[5]Kaidah tersebut umumnya dapat ditemukan dalam hampir semua karya-karya ulmu al-hadits. Lihat misalnya, Abu Amr Usman ibn Abd al-Rahman al-Syahrazuri (Ibn Shalah), *Muqaddimah Ibn*

hadis yang berorientasi penentuan kesahihan hadis, rawi-rawi generasi sahabat tidak lagi dibicarakan karena mereka dipersepsi layak sebagai penyampai hadis. Sedangkan generasi selain sahabat maka harus dilakukan penelitian terhadap sifat ‘*adil* dan *dhabit*-nya.

Kaum pembaharu yang tidak bersandar sepenuhnya pada teori klasik, tidak serta merta dapat menerima kaidah semua sahabat memilki sifat ‘*adil*. Hal ini karena terdapat bukti-bukti sejarah yang tidak mendukung kaidah ini. *Pertama*, adanya indikasi kebohongan sebagian sahabat di mana ia menisbahkan sesuatu kepada Nabi. Hal ini dipahami dari hadis *mutawatir* di mana Nabi bersabda: *Siapa yang berdusta atas namaku, hendaklah ia bersiap menempati neraka*.[6] *Kedua*, bukti sejarah di mana terdapatnya perilaku saling kritik di antara para sahabat, bahkan sampai pada tingkat

---

*Shalah*, Maktabah al-Farabi, 1984, hal. 31, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr a-Suyuthi, *Tadri al-Rawi,* Maktabah Riyadh al-Haditsah, t.t, Juz II, hal. 214, Nuruddin ‘Itr, *Manhaj al-Naqdi*, hal. 373. Kaidah *‘adalah al-shabahah* ini didukung oleh ayat-ayat al-Qur’an (Q.S. al-Fath: 29, al-Taubah: 100, al-Anfal: 74, al-Hasyar: 8-10, dan al-Fath: 18) dan hadis-hadis Nabi dalam banyak riwayat yang menegaskan kemuliaan mereka dan larangan mencelanya. Berdasarkan hal ini, maka para ulama menegaskan keadilan sahabat, bahwa mereka telah diridhai Allah.

[6]Hadis ini paling populer dan hampir ditemukan di dalam semua kitab-kitab hadis. Lihat Muhammad Ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz I, hal. 52, Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim,* Dar al-Jalil, Beirut, t.t, Juz I, hal. 7. Selanjutnya disebut Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim.* Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Dar Ihya al-Turats al-Arabi, Beirut, Juz V, hal. 35.

yang paling ekstrim. Menurut Ahmad Amin, kenyataan ini menunjukan bahwa sahabat sendiri saling tidak percaya.[7] Dan *ketiga*, sahabat adalah manusia biasa yang tidak terhindar dari kekeliruan. Beberapa ayat-ayat al-Qur'an juga turun berkaitan dengan kritik terhadap perilaku sahabat.

Berkaitan dengan '*adalah* para sahabat ini, Abu Hurairah merupakan yang paling banyak dibicarakan. Banyak kaum pembaharu melakukan kritik terhadap kepribadian Abu Hurairah. Ia adalah sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis sekaligus juga orang yang paling banyak mendapat kritikan sahabat, seperti Aisyah, Ibnu Umar, Zubair dan Ali ibn Abi Thalib, sehingga oleh sebagian orang ia dipandang tidak *faqih* dengan apa yang diriwayatkannya.

*Kedua*, periwayatan hadis yang secara umum berjalan dalam bentuk hafalan selama satu abad juga merupakan bagian dari pemikiran kembali kesahihan hadis. Bagi para tradisionalis, tidak terhimpun dan tersusunnya hadis dalam waktu yang cukup lama itu, tidaklah menjadi persoalan. Hal ini dikarenakan adanya keyakinan terhadap daya ingat yang luar biasa merupakan watak yang inheren orang Arab. Dengan keyakinan ini, maka ia menjadi jaminan bagi periwayatan secara lisan. Di samping itu, Rafiq Beik menyatakan bahwa tradisi penulisan untuk kepentingan pribadi yang telah ada sejak

---

[7]Ahmad Amin, *Fajr al-Islam,* Dar al-Fikr, Beirut, 1987 hal. 216.

masa Nabi dan sebagiannya juga berdasarkan perintah beliau, juga terjadi bagi materi hadis, sehingga didapati beberapa tulisan-tulisan hadis yang dimiliki oleh beberapa sahabat.[8] Bahkan bagi beberapa tokoh-tokoh dari kalangan tradisinalis seperti Abu Zahwu keizinan Nabi menuliskan hadis di mana sebelumnya beliau melarang memperlihatkan kearifan Nabi. Jika umat Islam sudah menuliskan seagala sesuatu sejak dini, maka mereka tentu sangat mempercayai catatan tertulis. Dan itu terjadi ketika tulis menulis belum lazim terjadi dalam masyarakat pada saat itu. Bersamaan dengan itu, tentu mereka tidak akan dapat mengembangkan daya ingat luar biasa yang sudah menjadi watak mereka.[9]

Tetapi bagi kaum pembaharu, alasan ini tidaklah cukup untuk mempercayai tidak terjadinya distorsi (*tahrif*) dan perubahan (*tabdil*) dalam koleksi-koleksi hadis, bahkan yang dinyatakan paling sahih sekalipun serperi karya Imam al-Bukhari. Ahmad Khan (1817-1898) dalam *al-Maqalat*, menyatakan bahwa meskipun tidak memandang skeptis terhadap periwayatan secara lisan ini, tetapi menyatakan beberapa persoalan yang ditimbulkan

---

[8]Pernyataan ini seperti yang dikutip oleh Rasyid Ridha, "al-Tadwin fi al-Islam", dalam *Majalah al-Manar*, Jilid X, Edisi Syawal 1325 H, hal. 743-752. Lihat juga Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri' al-Islam,* Dar al-Waraq, t.tp, 2000, hal. 77. Selanjutnya disebut Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri' al-Islam*.

[9]Muhammad Abu Zahw, *Al-Hadits wa al-Muhadditsun,* t.p, Kairo, 1958, hal. 122.

olehnya terutama *riwayat bi al-makna.* Akibatnya, sedikit contoh bahwa hadis secara akurat menggambarkan kata dan tindakan Nabi walaupun dapat ditunjukan berasal dari pada masa hidup Nabi saw.[10] Shidqi secara lebih tegas menyatakan bahwa: "Terbukti pada setiap zaman dan bangsa bahwa orang sulit melestarikan riwayat yang panjang atau banyak dan terutama disampaikan hanya sekali, tanpa merusak kata dan makna, dan tanpa perubahan, penambahan atau kesalahan."[11] Abu Rayyah dengan pasti menegaskan bahwa keterlambatan penulisan hadis menjadi hambatan utama keaslian hadis.[12]

*Ketiga*, terabainya kritik matan. Dalam teori hadis sahih dinyatakan bahwa orang-orang yang menyampaikan hadis dapat diterima (*istishal*, '*adil* dan *dhabit*). Di samping itu redaksi hadis juga tidak bermasalah (bebas dari *syadz* dan '*illat*). Karena itu, untuk menetapkan kesahihan sebuah hadis, ulama hadis melakukan dua kritik, yaitu kritik *sanad* dan *matan*.[13] Kritik *sanad* dan *matan* tersebut

---

[10]Seperti yang ditkutip oleh Daniel W. Brown dari *Maqalat II,* hal. 190. Lihat Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, 1996, hal. 88. Selanjutnya disebut Daniel W. Brown, *Rethinking Traditon.*

[11]Taufiq Shidqi, "Kalimat fi al-Naskh wa al-Tawatur wa Akhbar al-Ahad wa al-Sunnah" dalam *Majalah al-Manar,* Jilid XI, Edisi Sya'ban, 1326, hal. 594

[12]Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa' ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Dar al-Ma'arif, Kairo, t.t, Cet. ke-6, hal. 10. Selanjutnya disebut Abu Rayyah, *Adhwa' ala al-Sunnah.*

[13]*Sanad* adalah rangkaian rawi-rawi yang meriwayatkan matan hadis dari sumbernya yang pertama. Sedankan matan adalah

telah menghasilkan hadis-hadis sahih yang dihimpun oleh para peneliti hadis dalam kitab-kitab *Shahih*, *Sunan*, *Musnad* dan lain-lainnya.

Tetapi, para pembaharu melihat bahwa koleksi hadis-hadis sahih ini masih menyisakan banyak persoalan dari sissi redaksinya. Abu Rayyah misalnya, mengeloksi beberapa riwayat-riwayat yang tak masuk akal baik yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dan sahabat-sahabat lainnya. Hadis yang menceritakan Nabi Musa menonjok mata Malaikat Maut merupakan salah satu dari koleksi hadis-hadis yang dianggapnya bagian terabainya kritik matan. Kenyataan ini memicu para pembaharu menilik kembali kritik matan yang digunakan oleh para *muhadditsin*. Kesimpulannya adalah bahwa kritik matan belum sepenuhnya diterapkan dalam seleksi hadis-hadis yang dilakukan oleh para penulis kitab hadis. Dalam pernyataan Abu Rayyah Rayyah, energi ulama benar-benar telah tersita studi sanad, bahkan menjadikannya bagian yang paling utama dalam krtik hadis. [14]

### 3. *Model Pemahaman*

Setelah sekian lama terjadi perdebatan yang panjang antara kaum pembaharu dan tradisional terutama dalam kewenangan sunnah dan kesahihan hadis—dan tampaknya ide-ide kaum pembaharu terutama yang

---

lafazh hadis atau redaksi itu sendiri.Lihat Muhammad ‘Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits*, hal. 32

[14]Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa”ala al-Sunnah*, hal. 7

terkesan liberal tak mendapat tempat yang cukup kuat dan pengaruh di kalangan kaum muslim—pemikiran hadis di akhir abad ke-20 sedikit tampak berubah ke arah pencarian model bagi pemahaman hadis. Kemunculan buku karya Muhammad al-Ghazali[15] *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*,[16] yang diterbitkan pada tahun 1989 tampaknya menandai awal perubahan pemikiran hadis ke arah ini.

---

[15]Muhammad al-Ghazali adalah salah satu penulis produktif. Ia awalnya adalah salah seorang tokoh Ikhwan al-Muslimin. Setelah 10 tahun bergabung dengan kelompok ini, ia akhirnya dikeluarkan karena dituduh bergabung dengan rezim.

[16]Dalam bahasa Indonesia karya ini diterbitkan oleh Mizan dengan judul *Studi Kritis Atas Hadis Nabi Saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual* (Bandung: 1999). Karya ini menjadi fokus perhatian dan kontroversi. Seperti yang diungkapkan oleh Daniel W. Brown, buku ini menjadi *best seller* naik cetak 5 kali dalam lima bulan pertama. Sebagian memuji karya ini dan mengatakan: Ini adalah Perestroika Islam! Ini benar-benar revolusi. Tetapi tantangan terhadap karya ini cukup luar biasa. Tak kurang dari tujuh karya yang merupakan kritik terhadap pemikiran al-Ghazali terbit dalam 2 tahun, antara lain: Jamal Sulthan, Azmat al-Hiwar al-Dini, *Naqd Kitab al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits* (Kairo, 1990), Shahih ibn Abd al-Aziz ibn Muhammad al-Syaikh, *al-Mi'yar li Ilm al-Ghazali fi Kitabihi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo, 1990), Asyraf ibn 'Abd al-Maqshud ibn 'Abd al-Rahim, *Jinayat al-Syaikh Muhammad al-Ghazali 'ala al-Hadits wa Ahlih* (Ismailia, 1989); Muhammad Jalal Kisyk, *Al-Syaikh Muhammad al-Ghazali baina al-Naqdi al-'Atib wa al-Madh al-Syamiit* (Kairo, 1990); Rabi' ibn Hadi 'Umayr Madkhali, *Kasyf Mawqif al-Ghazali min al-Sunnah wa Ahliha wa al-Naqd Ba'dara'ih* (Madinah, 1989); Ahmad Hijazi Ahmad Saqqa, *Daf al-Syubhat 'an al-Syaikh Muhammad al-Ghazali* (Kairo, 1990). Lihat al-Daniel W Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, 1986, hal.

Perubahan ini tampaknya adalah respon terhadap situasi di mana tuntutan untuk mereformasi, mereformulasi, dan mengenalkan kembali hukum Islam mendapat tantangan baru. Pada pertengahan Abad ke-20, sebagian besar negara-negara muslim mulai mendapatkan kembali kekuasaannya dan di sisi lain hukum Islam mazhab klasik tidak lagi sepenuhnya dapat diharapkan karena keterbatasan materi hukum dan juga tantangan tak menjangkau kondisi kekinian, maka terbuka kembali ruang bagi pengkajian terhadap al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum dengan mengadopsi semangat zaman. Karena itu, berbagai alternatif model pendekatan ke arah pemahaman tafsir dan hadis dipikirkan kembali oleh para sarjanawan.

Meskipun karya Muhammad al-Ghazali, tidaklah seluruhnya memuat sesuatu yang secara substantif baru, tetapi sesungguhnya karya ini telah memulai polemik pemikiran ke arah metodologi memahami hadis. Adalah benar bahwa pemikiran yang dimunculkan tidak dalam bentuk teoritis, tetapi lebih ke arah contoh-contoh praktis yang lebih banyak dianalisis berdasarkan pertanyaaan-pertanyaan masyarakat. Di antara tema-tema pembahasan hadis tersebut adalah tentang persoalan hijab bagi wanita (kerudung dan cadar), kedudukan wanita dalam masyarakat dan ekonomi, musik dan nyanyian, hukum kriminal dan pajak. Dalam kaitan dengan kepemimpinan wanita yang dalam hadis diindikasikan tidak dapat diterima, karena akan membinasakan umat, ia

mengemukakan pernyataan Allah di dalam al-Qur'an yang mengisahkan kesuksesan Negeri Saba yang dipimpin oleh seorang Ratu Bulqis (Q.S. al-Nahl: 23). Dan selanjutnya ia menegaskan bawah sungguh mustahil Nabi membuat sebuah keputusan yang jelas-jelas berseberangan dengan isi wahyu yang diturunkan kepada beliau. Oleh karena itu, ia menyatakan bahwa hadis tersebut komentar Nabi yang bijak atas warisan tahta kepada seorang pemudi yang tidak tahu apa-apa. Hal itulah yang mensinyalir negerinya menunju kehancuran.[17] Dari model pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut, terlihat bahwa Muhammad al-Ghazali menekankan bagaimana untuk memahami hadis di bawah koridor al-Qur'an. Dan di sisi lain pendekatan kontekstual terhadap hadis merupakan bagian dari model pemahamannya.

Banyaknya karya yang merespon pemikiran al-Ghazali, sesungguhnya telah meneguhkan kesibukan baru bagi para pemikir hadis. Yusuf al-Qardhawi juga ikut meramaikan pemikiran mengenai model pemahaman hadis. Dengan kecenderungan melepaskan diri dari persoalan diskusi mengenai kewenangan dan kesahihan hadis, ia menyuguhkan pemikiran metode pemahaman hadis secara lebih teoritis dan sistematis dibanding Muhammad al-Ghazali. Dua karyanya diterbitkan untuk tujuan ini adalah *al-Madkhal li Dirasat al-Sunnah al-Nabawiyah* dan *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-*

---

[17]Muhammad al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits,* Dar al-Syurq, t. t, hal 52.

*Nabawiyah*. Dari model-model pemahaman yang ditunjukan dalam karyanya, kelihatan bahwa ia sangat menekankan pentingnya pemahaman terhadap terhadap hadis sejalan dengan semangat al-Qur'an, pendekatan *maudhu'i* (tematik), membedakan mana yang tujuan (*hadaf*) dan mana yang media (*wasilah*) dan memahami dengan mempertimbangkan sebab, konteks dan maksud Nabi.

Pemikiran tentang model pemahaman hadis ini, tidak hanya terpusat di wilayah Mesir, tetapi juga di berbagai belahan dunia muslim. Di Indonesia sendiri tema pemikiran ini juga mencuatkan karya-karya anak bangsa. Salah satu dari karya tersebut adalah karya Syuhudi Ismail dengan judul *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Bulan Bintang, Jakarta, 1994). Di dalam contoh-contoh yang diangkatnya terlihat bahwa ia sangat mementingkan pemilahan posisi Nabi dalam menyampaikan hadis, karena Nabi terdakadang menyampaikan hadis dalam kedudukannya sebagai Rasul, manusia biasa, dan manusia sebagai pribadi khusus. Di samping itu, konteks juga merupakan bagian yang tak dapat diabaikan untuk memahami hadis.

## B. Pusat-Pusat Pemikiran Hadis

Menjelang akhir abad pertengahan, secara umum, usaha-usaha pembaharuan terlihat pada empat daerah Islam, yakni Turki, Mesir, India Pakistan, dan Saudi Arabia.

Baik di Turki dan di Mesir, awal gerakan pembaharuan tampaknya dimotori oleh kalangan kerajaan, Tetapi meskipun demikian, tokoh-tokoh pembaharuan tidak hanya lahir di kalangan kerajaan. Bagaimanapun gerakan pembaharuan yang dimotori oleh kerajaan dan terutama berkaitan dengan sistem kerajaan, namun hal ini telah memberi pengaruh di kalangan masyarakat dan mengambil berbagai bidang lapangan pembaharuan. Di India-Pakistan dan Arab Saudi dimotori oleh tokoh-tokoh di luar istana. Keberhasilan tokoh-tokoh pembaharuan luar istana ini setidaknya juga mendapat dukungan dari kalangan istana. Gerakan Muhammad Abdul Wahab di Saudi berkembang pesat akibat dukungan dari kerajaan yang menjadikan gerakan Wahabi sebagai mazhab.

Diskusi gagasan pemikiran hadis modern kontemporer tampaknya menguat di dua kutub utama, Mesir dan India-Pakistan. Di Mesir, kemunculan diskusi pemikiran hadis terutama diilhami oleh pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh yang mendengungkan kebangkitan dengan gagasan-gagasannya. Melalui majalah *Urwah al-Wusqa* yang diterbitkan oleh Jamaluddin al-Afgani bersama Abduh telah mempengaruhi banyak orang. Muhammad Rasyid Ridha misalnya, datang dari Suriah ke Mesir untuk bergabung dengan Muhammad Abduh menabuh genderang pembaharuan. Gema gagasan-gagasan Abduh dan murid-muridnya telah menggetarkan dunia Islam. Muhammad Abduh mengembangkan Universitas al-Azhar baik dari segi fisik maupun

pemikirannya. Perkembangan universitas ini membuat al-Azhar menjadi kiblat bagi para pelajar-pelajar di belahan dunia Islam mempelajari Islam. Sementara muridnya Muhammad Rasyid Ridha menerbitkan sebuah berkala ilmiah yang diberi nama *Majallah al-Manar*. Majalah ini diterbitkan pertama kalinya ini tahun 1889 pada bulan Syawal. Dalam pengantar edisi perdana yang ditulis oleh Muhammad Rasyid Ridha dijelaskan bahwa tujuan utama diterbitkannya majalah ini adalah untuk menyebarkan ide-ide pembaharuan dalam bidang agama dan sosial, memberantas tahyul dan bid'ah, menghilangkan fatalisme yang merasuk dalam pikiran umat Islam.[18] merupakan media bagi para pemikir hadis untuk menuangkan gagasan-gagasannya.

Majalah ini menjadi media bagi para pemikir untuk menuangkan dan menyebarkan gagasan-gagasannya. Salah satu gagasan yang paling banyak mendapatkan respon adalah artikel Muhammad Taufiq Shidqi (1881-1920) yang berjudul "*Al-Islam huwa Al-Qur'an Wahduh*" yang dimuat pada Volume X, Edisi Rajab 1324. Tetapi meskipun demikian, tampaknya tidak hanya kaum pembaharu yang mendapatkan kesempatan mengisi majalah ini, Ridha juga memberi peluang bagi para tradisionalis untuk melakukan kritik terhadap gagasan-gagasan kaum pembaharu, seperti Ahmad Manshur al-Baz,

---

[18]Muhammad Rasyid Ridha, Muqaddimah al-Thab'ah al-Tsaniyah li al-Majalat al-Awwal" dalam *Majalah al-Manar*, Jilid I, Edisi Syawal 1315 H, hal. 1-8

Syaikh Thaha al-Bisri dan Syaikh Shalih al-Yafi Keadaan ini membuat diskusi dalam berbagai persoalan keagamaan, termasuk diskusi persoalan-persoalan hadis menjadi hidup. Beberapa pemikir yang ikut intens dalam diskusi hadis di Mesir antara lain, Muhammad, Rasyid Ridha, Ahmad Amin, Taufiq al-Shidqi, Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, Mustafa al-Shiba'i, Muhammad Abu Rayyah, Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi.

India-Pakistan sejak abad ke-18 M, telah menjadi pusat perhatian berkaitan dengan pemikiran hadis. Sejak kemunculan Syah Waliyulllah dengan gerakan *ihya al-sunnah* yang dikembangkan untuk memberantas taklid, daerah ini mulai memunculkan banyak tokoh-tokoh pembaharu yang menelorkan gagasan-gagasannya di bidang hadis. Sayid Ahmad Khan (1817-1898) misalnya adalah salah seorang tokoh abad ke-19 yang memunculkan gagasan-gagasannya tentang hadis. Di samping pengaruh Syah Waliyulllah, pemikiran hadis Sayid Ahmad Khan semakin menguat ketika kontak dan memberikan beberapa respon terahadap beberapa gagasan orientalis, terutama pemikiran Muir dalam karyanya *Essays on Life of Muhammad.* Terhadap karya Muir ini ia menerbitkan karyanya yang berjudul *Tabyin al-Kalam* sebagai jawaban.[19] Tokoh-tokoh berikutnya yang muncul menunjukan pemikiran hadis di belahan dunia India Pakistan antara lain Muhammad Aslam Jayrajpuri

[19]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 34

(1881-1955), Syibli Nu'mani, Ghulam Ahmad Parwez, Ubaidillah al-Sindi, Muhammad Ayyub al-Dahlawi, Muhammad Ismail al-Salafi, dan Abu al-A'la al-Maududi.

Menarik untuk dicermati apa yang diungkap Daniel W. Brown bahwa dalam level yang lebih luas, meskipun kaum pembaru cenderung menggunakan metode faqih, namun pembaru-pembaru Pakistan sedikit lebih menekankan kualitas faqih. Karena itu, individu-individu yang memiliki kualitas yang faqih yang disebut Maududi *mizaj syinasi rasul,* semacam internalisasi temperamen (*mizaj*) Nabi saw, akan lebih memiliki otoritas dalam menilai sunnah. Dia bebas menolak hadis yang isnadnya tidak cacat, apabila instingnya menyatakan bahwa hadis tersebut tidak sesuai dengan Islam. Dengan demikian, maka pembaru Pakistan tampak lebih berani dalam melakukan gerakan kebangkitan kembali Islam.

## BAB 4
# TIPOLOGI PEMIKIRAN VALIDITAS HADIS

*Muhadditsin* telah menetapkan prosedur menentukan validitas hadis yang umumnya terangkum dalam definisi hadis sahih dengan kriteria: kebersambungan sanad (*ittishal al-sanad*), integritas kepribadian rawi (*'adalat al-rawi*), kacakapan memelihara hafalan (*dhabth al-rawi*), bebas dari kejanggalan (*'adam al-'illat*) dan bebas pula dari cacat.[1]

Dari kriteria tersebut terlihat bahwa ada tiga aspek yang menjadi perhatian para ulama dalam menguji hadis. *Pertama*, kesinambungan rantai periwayatnya. Ini adalah kriteria pertama dalam pengujian validitas hadis. Peletakan kriteria kesinambungan rantai periwayatan sebagai kriteria pertama menunjukan bahwa kriteria ini

[1]Lihat Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits, Ulumuhu wa Musthalahuhu,* Dar al-Fikr, 1996, hal. 304

paling asasi. *Kedua*, menyangkut penyampai hadis (*rawi*) dari sisi integritas kepribadian dan kapasitas intelektual sebagai seorang *rawi*. Kriteria ini diberlakukan terhadap semua generasi yang menyampaikan hadis, kecuali pada generasi sahabat. *Ketiga*, menyangkut isi redaksi hadis itu sendiri apakah ia memiliki kejanggalan atau cacat.

Kriteria ini telah dipraktekkan pada masa awal kodifikasi hadis, tetapi secara ketat oleh generasi pada abad ketiga. Itu sebabnya ditemukan catatan sejarah di mana Imam Bukhari mengumpulkan hadis sebanyak 600.000 hadis, tetapi yang dicatat ke dalam kitab sahihnya,[2] menurut perhitungan sebagian ulama, hanya sekitar 4.000 hadis. Demikian pula Imam Muslim, dalam penelitiannya menemukan hadis sebanyak 300.000 hadis tetapi dicatat ke dalam kitab sahihnya juga menurut perhitungan sebagian ulama sebanyak 4.000 hadis.[3] Dengan demikian, prosedur penentuan validitas hadis yang dirumuskan oleh para ulama klasik telah memberikan sumbangan yang luar biasa bagi pemilahan hadis-hadis yang valid dan yang tidak berasal dari Nabi.

Telaahan kemudian oleh para pemikir modern-kontemporer terutama terhadap koleksi hadis-hadis yang

---

[2]Muhammad Abu Syuhbah, *Kitab Hadis Shahih yang Enam*, Terj. Maulana Hasanuddin, Litera Antar Nusa, Jakarta, 1991, hal. 47 dan hal 58. Selanjutnya disebut Muhammad Abu Syuhbah, *Kitab Hadis Shahih*.

[3]Muhammad Abu Syuhbah, *Kitab Hadis Shahih*, hal. 67 dan 72

dihasilkan dari metode kritik hadis klasik, telah mencuatkan berbagai pemikiran. Dalam aspek validitas hadis ini setidaknya ada tiga tipologi pemikiran yang berkembang di kalangan para pemikir modern-kontemporer.

## A. Tipologi Tradisionalistik

Tipologi ini berusaha mempercayai sepenuhnya keefektifan motodologi krtitik hadis klasik. Karena itu tipologi pemikiran ini berupaya mempertahankan metodologi kritik validitas hadis yang dikembangkan oleh para ulama beberapa abad yang silam dan sekaligus juga hasil-hasil kritik tersebut yang terhimpun dalam kitab-kitab hadis terutama dua kitab yang dianggap paling sahih, Kitab Shahih Imam al-Bukhari dan Kitab Shahih Muslim. Oleh karenanya, beberapa hadis yang dinilai ganjil oleh para pemikir, tetap dipertahankan dengan memahami hadis-hadis tersebut dengan seksama sehingga tidak lagi meninggalkan kesan ganjil seperti yang akan dilihat kemudian.

Para pemikir dalam tipologi ini umumnya adalah para *muhadditsin* dan juga sebagian para fuqaha seperti Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, Nuruddin 'Itr, Jamaluddin al-Qasimi, Mustafa al-Siba'i, Abu Zahwu, Muhammad Abu Syuhbah, Bustamin Said, Sulaiman al-Khurasyi, Yusuf al-Qaradhawi, Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Ya'cub. Dalam karya-karya besar mereka terlihat bagiamana mereka mengadopsi sepenuhnya lima kriteria validitas hadis

yang telah dirumuskan sejak kemunculan ilmu hadis teoritis itu sendiri.[4]

Bagi mereka apa yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu merupakan suatu yang luar biasa, sistematis dan akurat, tidak lagi perlu dikaji dan ditata ulang, tetapi hanya sebatas mendalami dan mengembangkannya. Mustafa al-Siba'i misalnya, menulis:

> Di atas dasar-dasar yang kukuh dan mantap, para ulama telah menfokuskan perhatian untuk melakukan kritik, memisahkan hadis-hadis orisinil dan yang tidak. Tidak ada keraguan, semua ini adalah dasar yang sehat. Dan para ulama juga tidak berhenti sampai di sini, tetapi juga melakukan kritik matan setelah matan itu sendiri tampak bebas dari cacat yang telah disebutkan. Mereka melakukan kritik matan untuk menemukan pertentangan redaksi yang tidak mungkin, dikuatkan salah satunya (*idhtirab*), pertentangan redaksi antara satu rawi yang terpercaya dengan beberapa rawi terpercaya lainnya (*syadz*), dan juga kemungkinan mengandung cacat pada redaksi yang pada mulanya tampak baik (*'illlat*), ada kemungkinan

[4]Tampaknya Ibn Shalah merupakan tokoh hadis yang paling banyak dikutip rumusannya mengenai kriteria validitas hadis ini. Ia adalah Naqiyuddin Abu Amru Usman ibn 'Abdurrahman al-Syahrazuri yang lebih masyhur dengan Ibn Shalah. Beliau adalah tokoh hadis abad ketujuh yang mengembangkan ilmu hadis.

redaksi yang terbalik (*maqlub*), kekeliruan atau juga dan tambahan terhadap redaksi hadis yang bukan berasal dari Nabi (*idraj*)[5]

Dari pernyataan al-Siba'i tersebut, dapat dijelaskan paling tidak dua hal. *Pertama*, ia mengukuhkan keefektifan metode kitik hadis klasik, baik kritik *isnad* maupun kritik *matan* dalam upaya memilah hadis-hadis *maqbul* (yang dapat diterima) dari hadis-hadis *mardud* (yang ditolak). Kedua kritik ini, baik *isnad* maupun *matan* bila ia diterapkan dapat menghasilkan hadis-hadis yang orisinil dan valid berasal dari Nabi. *Kedua*, ia juga menekankan kesungguhan para kritikus hadis terutama dalam upaya kritik matan yang oleh sebagian para pemikir yang berada di luar kategori ini melihat kritik ini terabaikan. Secara lebih rinci ia membuat daftar upaya yang dilakukan oleh para ulama berkenaan dengan kritik matan. Paling tidak menurutnya ada 15 point di mana kritik matan diterapkan oleh para kritikus hadis klasik, yaitu:

1. Matan tidak boleh mengandung kata-kata yang aneh yang tidak pernah diucapkan oleh penutur bahasa yang baik.

---

[5]Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri' al-Islam,* Dar al-Waraq, t.tp, 2000, hal. 303. Selanjutnya disebut Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha*.

2. Matan tidak boleh bertentangan dengan dengan pengertian rasional yang aksiomatik yang tidak bisa ditakwilkan
3. Matan tidak boleh bertentangan dengan keadah umum dalam hukum dan akhlak
4. Matan tidak boleh bertentangan dengan indera dan realitas
5. Matan tidak boleh bertentangan dengan yang aksiomatik dalam ilmu kedoketeran dan pengetahuan
6. Matan tidak boleh mengandung hal-hal yang mendorong pada kehinaan di mana agama sendiri melepaskan diri darinya
7. Matan tidak bertentangan dengan hal-hal yang rasional dalam dasar-dasar akidah berupa sifat Allah dan Rasul
8. Matan tidak boleh bertentangan dengan sunnatullah dalam alam dan manusia.
9. Matan tidak boleh mengandugn hal-hal yang tidak masuk akal yang dijauhi oleh mereka yang berpikir sehat
10. Matan tidak boleh betentangan dengan al-Qur'an atau dengan sunnah yang jelas atau yang sudah menjadi *ijma'* atau pengetahuan yang diperoleh dari agama secara pasti dan tidak mengandung kemungkinan takwil.
11. Matan tidak boleh bertentangan dengan kenyataan sejarah yang diketahui pada masa Nabi

12. Matan tidak boleh bersesuaian dengan mazhab rawi yang giat mempropogandakan mazhabnya sendiri
13. Matan tidak boleh berupa berita tentang peristiwa yang terjadi dengan kesaksian semumlah besar manusia kemudian hanya seorang *rawi* saja secara mandiri yang meriwayatkannya.
14. Matan tidak boleh timbul dari dorongan subjektif yang membuat rawi meriwayatkannya.
15. Matan tidak boleh mengandung janji berlebihan dalam pahala untuk perbuatan kecil, atau berlebihan dalam ancaman yang keras untuk perkara yang sepele.[6]

Bahkan selanjutnya ia menyatakan bahwa bersamaan dengan ketelitian yang luar biasa dan perhatian yang optimal dari para ulama melakukan kritik hadis, dan di sisi lain sikap kewaspadaan mereka yang tinggi terhadap agama Allah telah menarik mereka pada pandangan adanya kemungkinan kelalaian dan kealpaan *rawi*, meskipun hal itu belum pernah ditemukan.

Muhammad Mustafa Azami menjelaskan sisi lain keakuratan kritik hadis klasik.

> Mungkin terbetik di dalam benak kita bahwa pada periode-periode berikutnya, ada kemungkinan seorang pembohong telah memalsukan sejumlah hadis dan membuat-buat *isnad* untuk kepentingan

---

[6]Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha,* hal. 301-302

> ini. Akibatnya ada kemungkinan sejumlah hadis palsu yang dianggap sebagai hadis sahih beredar di kalangan para *muhadditsin* yang hanya mengecek kebenaran hadis semata-mata dari segi *isnad*-nya saja. Namun hal yang demikian menjadi jelas bahwa di samping pengecekan data yang berkatian dengan para perawi, para ulama juga mengecek sejumlah hadis yang sama untuk mengetahui apakah hadis tersebut dituturkan atau tidak oleh para ulama yang menjadi murid tokoh sumber yang disebutkan itu. Hasilnya adalah mereka dengan segera menemukan bahwa hadis-hadis itu tidak dikenal di kalangan ulama, kecuali oleh perawi itu sendiri dan perawi yang demikian, akan digelari sebagai pembohong. ... Ternyata pendekatan para *muhadditsin* sangat realistik.[7]

Peneguhan terhadap akurasi metode kritik *muhadditsin* ini dilakukan setelah menelaah kerja kritikus hadis terhadap biografi periwayat, dan pembuktian/ pembandingan isi hadis yang dituturkan dengan penuturan rawi lain.

M. Syuhudi Ismail dalam penelitiannya terhadap metode kritik hadis klasik ini, menyatakan bahwa kaedah kesahihan sanad hadis (metode kritik hadis klasik)

---

[7]Muhammad Musthafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis,* Terj. A. Yamin, Pustaka Hidayah, Bandung, 1992, hal. 104-105. Selanjutnya disebut Muhammad Musthafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis.*

memiliki tingkat akurasi yang cukup tinggi sebagai acuan untuk meneliti kesahihan sanad hadis. Bahkan menurutnya bila ditinjau dengan pendekatan ilmu sejarah, metode kritik hadis klasik memiliki kesejalanan[8] bahkan dalam hal tertentu melampaui pendekatan kritik ilmu sejarah. Bila pendekatan ilmu sejarah menekankan pada kualitas saksi mata, maka dalam kritik hadis klasik sangat mengkonsentrasikan kualitas periwayat dan hubungan periwayatan masing-masing periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya. Lebih lanjut ia menulis:

> Walau pun keadah kesahihan sanad hadis terdapat beberapa perbedaaan bila dibandingkan dengan kaedah kritik eskstern ilmu sejarah, akan tetapi berbagai perbedaa itu tidak menunjukan kelemahan kaedah kesahihan sanad hadis. Perbedaan itu justru menunjukan sikap yang sangat hati-hati dari kaedah kesahihan sanad hadis dalam menentukan berita, dalam hal ini adalah hadis Nabi, yang berkualitas sahih. Ini berarti, apabila kaedah kritik eksetern ilmu sejarah dapat diakui sebagai salah satu metode ilmiah, maka dengan sendirinya kaedah kaedah

---

[8]M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah,* Bulan Bintang, Jakarta, 1995, hal. 230. Selanjutnya disebut M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis.*

> kesahihan sanad hadis dapat juga dinyatakan sebagai salah satu metode ilmiah.[9]

Begitu kuatnya pandangan terhadap akurasi dan efektifitas kritik hadis klasik, beberapa aspek yang dipersoalkan oleh para pemikir lain sama sekali tak menjadi persoalan bagi pemikir tipologi ini. Keadilan sahabat yang dinyatakan dengan *al-shahabatu kulluhum 'udul* dapat diterima dengan terbuka. Mustafa al-Siba'i menulis sebagai berikut:

> Adalah kesepakatan para *tabi'in* dan juga generasi sesudahnya dari kelompok terbersar kaum muslim dan semua kritikus hadis bahwa para sahabat itu memiliki '*adalah* serta bebas dari kebohongan dan kepalsuan. Yang menyimpang dari pendapat ini adalah orang-orang telah kami sebutkan sebelumnya, yakni kaum Khawarij, Mu'tazilah, dan Syi'ah. Inilah yang sebenarnya dan telah diketahui dalam persoalan ini.[10]

Jelas bahwa dengan pernyataan ini al-Siba'i ingin meneguhkan teori bahwa semua sahabat itu bersifat '*adil*. Dalam karyanya ia membela habis-habisan ke-'*adalah*-an para sahabat dari para pengkritik dengan beberapa argumen. *Pertama*, anggapan bahwa sebagian kritikus

---

[9] M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis,* hal. 231

[10] Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha,* hal. 290

yang memandang sahabat tidak ‘*adil* tidaklah benar, tetapi adalah semua kritikus hadis beranggapan bahwa semua sahabat itu bersifat ‘*adil*. *Kedua*, akan halnya sebagian ulama yang memperlakukan sahabat seperti memperlakukan orang lain adalah datang dari kalangan yang diketahui mempunyai kecenderungan fanatik terhadap sebagaian sahabat dari sebagian lainnya. *Ketiga*, tidak pernah ditemukan pada seorang dari kalangan generasi pertama para ahli ilmu yang teridiri dari kaum *tabi'in* dan generasi sesudah mereka yang menilai cacat sahabat dan meninggalkan hadisnya. Oleh karena itu, pen-*ta'dil*-an terhadap sahabat bukanlah berasal dari kritikus hadis yang datang belakangan.[11]

Dalam rujukan-rujukan yang diberikan untuk menegukahkan pendapat ini, tampaknya lebih banyak bersumber dari al-Qur'an, hadis dan ijmak. Banyak ayat-ayat al-Qur'an menyatakan *ke'adil*-an para sahabat, antara lain: keredhaan Allah kepada mereka para sahabat (QS. al-Fath: 18), ketegasan mereka para sahabat terhadap kekufuran dan sikap mereka yang patuh kepada Allah (QS. Al-Fath : 29). Demikian pula hadis-hadis Nabi dapat dijadikan argumen keadilan mereka, antara lain: larangan Nabi memaki para sahabat beliau dan generasi Islam yang terbaik adalah generasi sahabat Nabi.

---

[11]Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha,* hal. 291

Mengomentari pernyataan dari al-Qur'an dan hadis-hadis tersebut, Muhammad 'Ajjaj al-Khathib menulis:

> Setelah Allah menyatakan sifat '*adil* para sahabat, demikian juga Nabi, dan kesepakatan umat atas '*adalah* mereka, maka tidak lagi dibutuhkan pen-*ta'dil*-an dari seseorang pun. Seandainya jika pen-*ta'dil*-an tidak datang dari Allah dan Rasul, maka adalah kewajiban bagi kita untuk meneliti ke-'*adalah*-an mereka.[12]

Dari pernyataan Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, terlihat bahwa teori *al-shahabatu kulluhum 'udul* lebih bersifat normatif ketimbang sebagai hasil penelitian terhadap pribadi sahabat. Di samping itu, ke-'*adalah*-an yang disebut-sebut berdasarkan *ijma'* tidaklah dalam pengertian *ijma'* yang sebenarnya, karena ternyata ulama masih berbeda pendapat tentang ke-*'adil*-an sahabat. Oleh karena itu, al-Amidi tampak lebih realistis dengan menyatakan ke-*'adalah*-an sahabat ini sebagai kesepakatan mayoritas ulama (*ittafaqa al-jumhur*)[13], bukan kesepakatan ulama secara keseluruhan.

---

[12]Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Abu Hurairah, Rawiyat al-Islam,* Maktabah Wahbah, 1982, hal. 32. Selanjutnya disebut Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Abu Hurairah.*

[13]Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Maktabah al-Buhuts wa al-Dirasat, Beirut, 1996, Juz I, hal. 254

Demikian pula Abu Hurairah, baik dari sisi kepribadiannya dan banyaknya riwayat yang munculnya darinya melebihi sahabat-sahabat besar yang telah lama bergual dengan Rasulullah,[14] sepenuhnya mendapat pembelaan dari pemikir tipologi ini sehingga melahirkan banyak karya tentang Abu Hurairah.[15] Bagi mereka kepribadian Abu Hurairah adalah kepribadian yang bernilai positif. Mereka mengemukakan banyak riwayat yang menggambarkan Abu Hurairah sebagai suri tauladan dan juga ketakwaan, *'abid*, *zahid*, banyak zikir

---

[14]Menurut kutipan Muhammad Mustafa 'Azhami yang dikutipnya dari Baqi, Abu Hurairah meriwayatkan sebanyak 5.374 buah hadis. Tetapi menurut Azami, jumlah ini sebenarnya bukanlah jumlah hadis, tetapi hanya jalur di mana hadis ditrasnmisikan. Banyak riset yang baru dilakukan menunjukkan bahwa jumlah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah hanya mencapai 1.236 buah. Berikutnya, yang paling banyak meriwayatkan hadis adalah Ibnu Umar yang menurut Baqi telah meriwayatkan 2.630 hadis, Umm al-Mukminin, Aisyah meriwayatkan 2.210 hadis, Ibn Abbas meriwayatkan 1.660 hadis, Said al-Khudri meriwayatkan 1.170 hadis, Ibn Mas'ud meriwayatkan 748 hadis, Abdullah ibn 'Amr ibn Ash sekitar 700-an , Umar ibn Khathab meriwayatkan 537 hadis, Ali ibn Abi Thalib meriwayatkan 536 hadis, Abu Musa al-Asy'ari meriwayatkan 360 hadis dan al-Barra bin 'Azib meriwayatkan 305 hadis. Muhammad Musthafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis,* hal. 52-54

[15]Di antara karya-karya yang berusaha membela Abu Hurairah antara lain: *Abu Hurairah fi al-Mizan*, yang ditulis oleh Muhammad Muhammad al-Samahi yang terbitkan di Kairo, tahun 1958; *Abu Hurairah, Rawiyat al-Islam*, ditulis oleh Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, diterbitkan di Kairo, 1962.

dan sujud serta istighfar,[16] memiliki akhlak yang baik, dan bekerja tanpa pamrih.[17] Sisi lain kepribadian Abu Hurairah seperti yang disebut oleh Abu Rayyah sebagai *Syaikh Madhirah* yaitu orang yang rakus terhadap hidangan yang berupa susu dan daging dengan mengemukakan riwayat-riwayat serta kelakar-kelakarnya yang dipandang negatif, baik Mustafa al-Siba'i maupun al-Samahi menolak sebagai upaya identifikasi kelakuan buruk Abu Hurairah. Bagi al-Siba'i dan Al-Samahi, kesukaan seseorang terhadap makanan tertentu tidaklah terlarang, karena Allah tidak pernah melarang orang menikmati makanan tertentu yang halal. Nabi juga menyukai makanan tertentu. Oleh karena itu, tak ada celah untuk menyudutkan Abu Hurairah dalam hal ini.[18]

Demikian pula celaan terhadap Abu Hurairah berdasarkan riwayat Abu Hurairah sendiri yang menyatakan:

وَاللَّهُ الْمَوْعِدُ كُنْتُ رَجُلاً مِسْكِينًا أَصْحَبُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– عَلَى مِلْءِ بَطْنِى

[16]Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha,* hal. 391

[17]Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Abu Hurairah,* hal. 85

[18]Al-Sibai, *al-Sunnah*, hal. 369, lihat juga Muhammad al-Samahi, *Abu Hurairah fi al-Mizan,* Kairo, 1958, hal. 21

Demi Allah al-Mau'id, aku adalah orang miskin. Aku bersama Rasulullah agar aku dapat mengisi perutku.[19]

Mengomentari hadis ini, Musthafa al-Siba'i menyatakan bahwa riwayat yang paling sahih tentang hal ini bukanlah sebagaimana yang dikutip Abu Rayyah tersebut, tetapi adalah seperti riwayat yang dikutip oleh Imam al-Bukhari dalam kitab jual beli dan Imam Muslim dalam bab keutamaan sahabat:

كُنْتُ أَلْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– عَلَى مِلْءِ بَطْنِى[20]

كُنْتُ رَجُلاً مِسْكِينًا أَخْدُمُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– عَلَى مِلْءِ بَطْنِى[21]

Dengan dua kutipan riwayat tersebut Mustafa al-Siba'i ingin menunjukan bahwa kata أصحب (aku bersahabat) bukanlah yang paling populer dipakai, tetapi umumnya digunakan اخدم (aku melayani) dan الزم (aku tinggal bersama). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa

---

[19]Riwayat ini populer di dalam kitab-kitab hadis. Untuk kutipan hadis tersebut di atas, lihat Ahmad ibn Syu'ib Abu Abdurrahman al-Nasai', *Sunan al-Nasai al-Kubra,* Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1991, Juz III, hal. 439

[20]Muhammad ibn Isma'il Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Dar Ibn Katisr, al-Yamamah Beirut, 1987, Juz II, hal. 721. Muhammad ibn Isma'il Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*

[21]Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim,* Dar al-Jail, Beirut, t.t, Juz VII, hal. 166. Selanjutnya disebut Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim.*

riwayat ini, kebersamaan Abu Hurairah dengan Rasulullah, sebenarnya berbicara tentang sebab banyaknya hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bukan berbicara tentang alasan Abu Hurairah untuk mendapatkan makanan. Sementara maksud dari “mengisi perut” dalam hadis di atas dipahami dalam pengertian mengisi perut untuk mendapatkan kekuatan, bukan dalam pengertian untuk rakus seperti yang digambarkan Abu Rayyah. Dalam hal ini, ia mengutip beberapa penjelasan para ulama terdahulu seperti Imam Nawawi.[22]

Tampaknya apa yang disebut oleh al-Siba’i bahwa riwayat ini tidak dalam kerangka menjelaskan kerakusan Abu Hurairah sangat tepat. Karena riwayat ini merupakan komentar Abu Hurairah yang banyak meriwayatkan hadis-hadis Nabi. Oleh karenanya, agaknya tidak tepat bila riwayat ini dijadikan sebagai alasan mendeskriditkan kepribadian Abu Hurairah. Berikut dikutip secara lengkap riwayat dimaksud.

عَنِ الأَعْرَجِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ إِنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– وَاللَّهُ الْمَوْعِدُ كُنْتُ رَجُلاً مِسْكِينًا أَخْدُمُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– عَلَى مِلْءِ بَطْنِي وَكَانَ الْمُهَاجِرُونَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ وَكَانَتِ الأَنْصَارُ يَشْغَلُهُمُ الْقِيَامُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– « مَنْ يَبْسُطْ ثَوْبَهُ فَلَنْ

[22]Musthafa al-Siba’i, *al-Sunnah wa Makanatuha*, hal. 362-363

يَنْسَى شَيْئًا سَمِعَهُ مِنِّى ». فَبَسَطْتُ ثَوْبِى حَتَّى قَضَى حَدِيثَهُ ثُمَّ ضَمَمْتُهُ إِلَىَّ فَمَا نَسِيتُ شَيْئًا سَمِعْتُهُ مِنْهُ

Riwayat dari A'raj ia berkata: Aku mendengar Abu Hurairah berkata: Kamu sekalian menganggap bahwa Abu Hurairah ra. banyak meriwayatkan hadis dari Rasulullah saw. sedangkan kita semua akan menemui Allah. Aku adalah orang miskin yang melayani Rasulullah saw. agar aku dapat mengisi perutku. Orang-orang Muhajirin sibuk melakukan transaksi jual beli di pasar dan orang-orang Ansar sibuk dengan usaha mengembangkan harta mereka. Lalu Rasulullah saw. bersabda: Barang siapa yang membentangkan pakaiannya, maka dia tidak akan lupa sedikitpun apa yang dia dengar dariku. Aku lalu membentangkan pakaianku sampai beliau menyelesaikan hadisnya. Kemudian aku mendekap pakaian itu sehingga aku tidak pernah lupa sesuatu yang aku pernah dengar dari beliau

Sementara banyaknya hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dengan pengalamannya yang singkat bersama Rasulullah dibanding dengan sahabat yang jauh lebih lama bergaul dengan Rasul seperti Abu Bakar, Umar, dan Ali dibaca dalam semangat positif. Mustafa al-Siba'i terlihat menyandarkan penyebab banyaknya hadis-hadis Abu Hurairah pada riwayat-riwayat para sahabat yang menjelaskan sebab banyaknya Abu Hurairah

meriwayatkan hadis.[23] Demikian pula Muhammad ‘Ajjaj al-Khathib mengutip riwayat dari Abu Hurairah yang menyebabkan ia banyak meriwayatkan hadis.[24]

Periwayatan secara lisan dan tidak terkodifikasinya hadis dalam renggang waktu yang cukup lama tidak menjadi halangan mempertahankan kesahihan koleksi hadis-hadis yang ditulis oleh *muhadditsin*. Bagi pemikir tipologi ini, keakuratan periwayatan secara lisan dapat diandalkan. Namun, di samping itu, periwayatan lisan tidaklah satu-satunya metode periwayatan. Banyak bukti yang menjelaskan bahwa para sahabat memiliki catatan-catatan hadis. Ini berarti bahwa penulisan hadis untuk kepentingan pribadi juga berlangsung di samping periwayatan secara lisan.

Dalam hal ini, Muhammad Mustafa ‘Azhami bahkan menyimpulkan dari fakta yang ditemukannya bahwa mungkin kebanyakan hadis Nabi, kalau tidak semua, sudah ada dalam bentuk tertulis sejak masa hidup para sahabat.[25] Menurut analisisnya, persepsi bahwa

---

[23]Musthafa al-Siba’i, *al-Sunnah wa Makanatuha,* hal.390

[24]Ajjaj al-Khathib, *Abu Hurairah*, hal. 117-118.

[25]Ia mencatat bahwa sahabat-sahabat seperti Abu Hurairah, Ibnu Mas’ud, Abdullah Amru ibn ‘Ash dan lain-lain dilaporkan memiliki koleksi hadis secara tertulis. Orang-orang yang meriwayatkan hadis dari mereka, sebagiannya tercatat menerima hadis secara tertulis. Ibn Abbas, misalnya, paling sedikit sembilan orang muridnya menerima hadis darinya secara tertulis, demikian

hadis dicatat setelah terlantar dalam waktu yang cukup lama diakibatkan beberapa alasan: 1) mistinterpretasi tentang kata-kata *tadwin, tashnif* dan *kitabah* yang dipahami dalam makna dan pengertian yang sama, 2) kesalahpahaman tentang istilah *haddatsana, akhbarana, 'an,* dan lainnya yang diyakini dapat dipakai untuk periwayatan secara lisan, 3) klaim bahwa daya hafalan orang Arab adalah unik, sehingga mereka tidak perlu mencatat seseuatu apa pun di dalam buku, 4) sejumlah hadis Nabi sendiri yang bertentangan dengan kegiatan pencatatan hadis, dan 5) mistinterpretasi ungkapan atau pernyataan para ahli di awal masa perkembangan Islam yang berkaitan dengan pencatatan hadis.[26]

Berkenaan dengan pemalsuan hadis, pemikir yang berada dalam tipologi ini sama sekali tak menafikan. Bahkan dalam karya-karya mereka sering menunjukan bukti pemalsuan dan alasan-alasan pemalsuan. Dalam karya al-Sibai misalnya, dalam karyanya *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri al-Islam,* menulis satu sub bab khusus tentang pemalsuan hadis, menyangkut kapan permulaan pemalsuan, faktor penyebab terjadinya pemalsuan dan upaya para ulama membendung penyebaran hadis palsu. Tetapi, menurut al-Salafi,

---

pula Anas ibn Malik, paling sedikit enam belas orang telah menukilkan hadis darinya secara tertulis. Muhammad Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis,* hal. 52-53

[26]Muhammad Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis,* hal. 54

meskipun pemalsuan itu jelas adanya, namun tidak begitu banyak seperti yang disangka sebagian orang. Hal ini berakar pada kesalahpahaman mengenai fakta-fakta esensial tentang literatur hadis. Ketika Bukhari menatakan bahwa dia menyeleksi lebih dari 700.000 hadis, dia memeriksa setiap *isnad* yang berbeda, bahkan apabila substansi hadis-hadis tersebut sama.[27] Di sisi lain, upaya kritik hadis bahkan sudah dimulai pada masa yang palin gawal, dan kritik tersebut berkesinambungan dimana semakin lama kritik tersebut semakin ketat, maka pemalsuan hadis tidaklah menjadi faktor yang dapat meragukan koleksi hadis-hadis yang ada.

Berdasarkan keyakinan pada metode kritik hadis klasik yang dikembangkan ulama terdahulu yang telah diterapkan dalam berbagai karya-karya koleksi hadis, maka ketika sebagian hadis-hadis dalam koleksi tersebut sulit dipahami karena isi hadis tersebut bertentangan dengan al-Qur'an, teori ilmu pengetahuan, sejarah dan logika, kesibukan para pemikir pada tipologi ini adalah mengupayakan berbagai penafsiran yang mungkin terhadap makna hadis sehingga hadis-hadis tersebut tidak lagi sulit dipahami. Berikut dikutip beberapa contoh:

---

[27]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought,* Cambridge University, United Kingdom, 1996, hal. 98-99. Selanjutnya disebut Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition.*

بن سعد عن أبيه رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه و سلم: من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل[٢٨]

> Hadis dari ibn Sa'id dari Bapaknya Rasulullah saw bersabda: Barangsiapa sarapan dengan tuuh kurma '*ajwa*' setiap hari akan kebal terhadap racun atau guna-guna sepanjang hari itu sampai malamnya.

Mustafa al-Siba'i menjelaskan bahwa kurma yang dimaksudkan ini adalah kurma Madinah. Secara umum kurma adalah makanan yang bergizi dan sehat; alasannya antara lain adalah karena kurma dapat membunuh cacing-cacing yang menimbulkan penyakit. Sedangkan yang disebut guna-guna adalah penyakit mental (*maradh al-nafsi*) yang dapat disembuhkan dengan sugesti. Dan ketika kurma ini diberikan kepada orang yang sakit di mana perhatiannya tertuju pada kurma Madinah akan memberikan kesembuhan.[29]

عن سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ: رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: الْكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ[٣٠]

---

[28]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz V, hal. 2075.

[29]Mustafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makanatuha,* hal. 313-315

[30]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz IV, hal. 1627

Hadis dari Said ibn Zaid ra ia berkata: Rasulullah saw bersabda: Jamur itu berasal dari al-mann, dan airnya merupakan obat mata.

Al-Siba'i menunjukan bahwa sejak dahulu sari *kam'ah* (jamur) telah digunakan sebagai obat untuk menyembuhkan penyakit mata, semua eksperimen ini ternyata berhasil. Dengan bertanya ia mengungkapkan: apakah Abu Hurairah, al-Nawawi, dan tabib-tabib terdahulu berbohong, padahal mereka telah menemukan *kam'ah* bermanfaat sebagai obat mata? Kalaupun melakukan penelitian terhadap *kam'ah* pada masa ini akan memberikan hasil yang berbeda-beda, karena satu alasan, yaitu bahwa jenis *kam'ah* tertentu yang tumbuh di Hijaz pada zaman Nabi tidak lagi dapat ditemukan.[31]

Dari sini terlihat bahwa tipologi ini sangat hati-hati menolak hadis. Hadis-hadis yang tampak bertentangan baik dengan al-Qur'an maupun dengan hadis lainnya sejauh mungkin diupayakan penafsirannya. Al-Qaradhawi tampaknya bersikeras untuk tidak menolak hadis-hadis yang kelihatan bertentangan dengan al-Qur'an atau hadis lain. Elemen-elemen yang dibuat olehnya dalam berinteraksi dengan hadis seperti memahami sesuai dengan petunjuk al-Qur'an, menghimpun hadis-hadis yang setema, kompromi atau *tarjih* hadis-hadis kontradiktif, memahami hadis sesuai

---

[31] Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha*, hal. 316-318

dengan latar belakang situasi dan kondisi serta tujuannya, membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap, membedakan antara hakikat dan *majaz*, membedakan antara yang ghaib dan yang nyata, serta memastikan tunjukan makna kata-kata dalam hadis,[32] adalah upaya interpretasi hadis, bukan dalam kaitannya dengan kritik hadis. Dalam pandangan al-Qardhawi meskipun *muhadditsin* dan *faqih* memiliki tugas yang berbeda. Tugas *faqih* tidak berkaitan dengan menentukan apakah suatu hadis diterima atau ditolak, tetapi berkaitan dengan tugas memutuskan apa arti suatu hadis dan apa yang harus dilakukan dengan hadis itu. Jika tugas *muhadditsin* adalah menilai keotentikan hadis, maka tugas *faqih* menjembatani celah interpretatif yang memisahkan hadis yang dinyatakan otentik dengan sunnah.[33]

Pendekatan yang digunakan oleh pemikir dalam tipologi ini pada umumnya adalah pendekatan normatif-teologis, meskipun sebagian lebih jauh melangkah menggunakan pendekatan historis. Pendekatan ini cenderung mamandang warisan intelektual sebagai kegiatan keagamaan dibanding dengan kegiatan keilmuan. Oleh karenanya, sikap yang ditampilkan ketika berhadapan dengan kritik terhadap warisan masa lalu,

---

[32]Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah,* Dar al-Syuruq, Mesir, 2002, hal. 111

[33]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 126

cenderung menampilkan sikap apologis. Itu sebabnya, maka terlihat bahwa argumen-argumen yang dikemukan cenderung berulang dan tidak menunjukan sesuatu yang secara signifikan baru.

## B. Tipologi Tradisionalis Reformistik

Tipologi ini, meskipun menaruh kepercayaan yang cukup besar terhadap kesahihan hadis dalam koleksi-koleksi hadis, terutama Imam al-Bukhari dan Muslim, tetapi tidak sepenuhnya menyandarkan kepercayaan tersebut. Metode kritik hadis klasik yang telah menghasilkan koleksi kitab-kitab hadis handal seperti karya Imam Bukhari dan Imam Muslim dipandang masih memiliki celah-celah kelemahan. Kelemahan ini terutama terdapat pada kritik *matan*. Itu sebabnya, tipologi pemikiran ini mencuatkan sikap yang kuat mereformasi kritik hadis klasik dengan menekankan kritik pada kualitas *matan*. Beberapa hadis yang *matan*-nya terasa ganjil, baik dari sudut pandang al-Qur'an, maupun riwayat lain, logika agama, pengetahuan dan sejarah, tak dapat diterima sebagai riwayat yang bersumber dari Nabi. Bahkan sebaliknya beberapa hadis yang tampak *dha'if* secara *isnad*, tetapi *matan*-nya tidak mengesankan keganjilan, bahkan sejalan dengan al-Qur'an, logika agama, pengetahuan dan sejarah dapat diterima sebagai riwayat yang berasal dari Nabi.

Beberapa pemikir yang tampaknya berada dalam tipologi ini antara lain, Sayid Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Muhammad Husein Haikal, Nashiruddin al-Bani dan Muhammad al-Ghazali. Tetapi sebagian besar pemikir tipologi ini tampaknya belum mencuatkan alternatif secara teoritis upaya memperbaiki hadis, tetapi memberi penekanan pada satu bidang kritik hadis terutama *matan* hadis. Bahkan di antaranya, sepenuhnya mengadopsi metode kritik hadis klasik dalam kegiatan penelitian hadis dengan kesimpulan-kesimpulan baru.

Sikap dan perhatian terhadap koleksi hadis-hadis klasik terlihat dari beberapa tulisan para tokoh dalam tipologi ini. Muhammad Rasyid Ridha misalnya, seperti yang diungkapkan G.H.A, Joynboll menyatakan karya-karya koleksi hadis para ulama sebagai karya-karya agung yang menakjubkan, yang memperlihatkan kefasihan dan kearifan.[34]

Ketidakpercayaan sepenuhnya terhadap koleksi hadis yang ditulis pada abad klasik dimulai dengan menunjukan keanehan-keanehan dalam koleksi hadis, bahkan koleksi hadis yang dianggap paling dapat dipercaya sekalipun. Oleh karena itu, sebagian dari tokoh-tokoh dalam tipologi ini terlihat sedikit antusias

---

[34]G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*, terj. Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 1999, hal. 32. Selanjutnya disebut G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis.*

dalam mengungkapkan beberapa hadis yang diragukan validitasnya sebagai riwayat yang bersumber dari Nabi.

Muhammad Rasyid Ridha misalnya, tak percaya terhadap beberapa hadis yang terdapat dalam *Shahih al-Bukhari.* Beberapa hadis yang ditolak misalnya hadis tentang perintah menenggalamkan lalat yang jatuh ke dalam kendi.

عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء.[٣٥]

Dari Abu Hurairah, Rasul bersabda, "*Bila lalat jatuh ke dalam kendimu, tenggelamkan sepenuhnya terlebih dahulu, baru kemudian buang, karena satu sayapnya memberi obat, satunya lagi penyakit*".

Menurut Ridha, meskipun hadis ini dari sisi *sanad*-nya sahih, tetapi matannya boleh jadi tidak sahih. Hadis ini ganjil dilihat dari dua sudut, dari sisi logika (medis) sekaligus juga dari sisi *syar'i*. Dari sisi *syar'i*, hadis ini tidak bersesuaian dengan kaedah syariat yang umum, yakni menghindar dari sesuatu yang buruk dan tidak mencegah dari sesuatu yang kotor. Dari sisi logika medis, semua lalat yang jatuh ke dalam makanan dan minuman membawa kemudharatan. Dan sampai sekarangan dunia

---

[35]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz V, h. 2180

medis belum dapat memastikan hal tersebut.[36] Ridha juga menolak hadis Bukhari yang menceritakan mengenai tersihirnya Nabi yang tidak hanya dianalisanya dari sisi matan tetapi juga dari sisi sanadnya karena salah seorang perawi hadis ini ditolak oleh ulama *al-jarh wa at-ta'dil*.

Muhammad al-Ghazali juga lebih kurang sama dengan Muhammad Ridha, ia menolak beberapa hadis yang secara sanad dinyatakan sahih, tetapi *matan*-nya ganjil. Hadis tentang mayat yang diazab karena tangisan keluarganya yang diriwayatkan *muhadditsin* ditolak oleh al-Ghazali. Rasulullah bersabda: *Sesungguhnya mayat akan diazab karena tangisan keluarganya.*[37] Muhammad al-Ghazali menyatakan bahwa hadis ini bertentangan ayat al-Qur'an yang menyatakan: *Seseorang tidak akan memikul dosa orang lain* (Surat al- An'am 64, al-Isra': 15, Fathir: 18, al-Zumar: 7). Di samping itu ia juga mengutip ayat lainnya: *Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: "Tuhan kami adalah Allah dan kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka, maka malaikat akan turun kepada mereka (dengan mengatakan):*

---

[36]Muhammad Rasyid Ridha, "Fatawa al-Manar" *Majallah al-Manar*, Jilid XXIX, Edisi Ramadhan 1346 H, hal. 46. Beberapa hadis lain yang dtolak Rasyid Ridha diantaranya hadis tentang Nabi melukiskan bagaimana matahari ketika tenggelam pada malam hari pergi bersujud di hadapan Tuhan, hadis tentang terbelahnya bulan sebagai mu'jizat Nabi, dan hadis-hadis tentang *isra' mi'raj*.

[37]Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim* Juz III, hal. 41.

*"Janganlah kamu merasa takut dan janganlah kamu merasa sedih, dan bergembiralah kamu dengan (memperoleh) syurga yang telah dijanjikan Allah kepadamu* (QS. Fushilat: 30). Bagaimana mereka akan diazab, lanjutnya, sementara keadaan mereka setelah mati telah digambarkan Allah seperti ini.[38] Demikian pula hadis yang mendeskrditkan kepemimpinan wanita, menurutnya tidak mungkin diucapkan Nabi. Imam Bukhari meriwayatkan tersebut sebagai berikut:

قَالَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً[٣٩]

> Rasulullah saw bersabda: ... Tidak akan sukses suatu bangsa yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang wanita (H.R. Bukhari).

Dalam pandangannya, meskipun hadis ini shahih *sanad* maupun *matan*-nya, tetapi bertentangan dengan ungkapan al-Qur'an tentang keberhasilan Ratu Bulqis (Ratu Negeri Saba) memimpin rakyatnya dan mentauhidkan mereka (Q.S. al-Nahl: 23 dan 44).[40] Demikian beberapa hadis lain yang termuat dalam Shahih

---

[38]Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits,* Dar al-Syuruq, Mesir, t.t, hal. 24. Selanjutnya disebut Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah.*

[39]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari.* Jilid VII, hal. 2600

[40]Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah,* hal. 56-58.

Bukhari ditolaknya seperti hadis mengenai hancurnya mata malaikat maut oleh Nabi Musa.

Fatimah Mernisi—feminis muslim asal Maroko—mengkritik beberapa hadis yang terkesan menyudutkan dan merendahkan derajat kaum wanita, yang lebih dikenal dengan istilah hadis-hadis misoginis.[41] Hadis tentang larangan wanita menjadi pemimpin, seperti yang telah diungkapkan di atas, dan hadis tentang wanita pembawa kesialan cukup tajam dikritiknya.[42] Hadis tentang wanita salah satu pembawa sial sebagai berikut:

سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالدَّارِ.[٤٣]

> Saya telah mendengar Rasulullah saw bersabda: Sesungguhnya kesialan itu (bersumber) dari tiga hal, (yaitu): kuda, wanita, dan rumah.

Telaah Mernisi terhadap hadis-hadis ini yang dilakukannya dengan pendekatan historis, baik dari sisi

---

[41]Fatima Mernissi, *The Veil and The Male Elite,* Addison-Wesley Publishing Company, New York, 1991, hal. 53. Selanjutnya disebut Fatima Mernissi, *The Veil.*

[42]Dua hadis ini cukup kuat dalam pandangan para ulama, dan mereka memahaminya dengan pendekatan kontekstual, *al-jam'u wa al-taufîq* (kompromi) dan *ta'wîl,* sehingga tetap aktual sampai kini. Lihat: Nurmahni, *Hadis-Hadis Misongini: Kajian Ulang Atas Kritik Fatima Mernissi,* (Tesis), Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN), 2000, hal. 7

[43]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Jilid III,, hal. 1049

*sanad* dan *matan* sampai pada kesimpulan seperti al-Ghazali, bahwa hadis ini mustahil diucapkan oleh Nabi.[44] Dapat dipahami dari penjelasannya bahwa meskipun secara eksplisit ia tidak menolak hadis tersebut, tetapi adalah ia merasa sangat heran dengan daya ingat Abu Bakrah, sahabat periwayat hadis ini, yang sangat mempesona. Bahkan menjadi sangat sulit mempercayainya ketika hadis ini baru muncul kemudian, di saat-saat yang menentukan.[45] Sekali lagi rawi pada tingkat sahabat, dalam hal ini adalah Abu Hurairah menjadi objek kritiknya. Menurutnya Abu Hurairah—dari sisi ke-*dhabit*-annya—adalah pribadi yang kontroversial. Tidak ada kesepakatan bahwa dia merupakan sumber yang dapat dipercaya. Tak terkecuali dalam persoalan hadis ini, ia mengutip sebuah rujukan karya Imam Zarkasyi *Al-Ijâbah fî mâ Istadrakat 'Aisyah 'alâ al-Shahâbah*—sebuah karya yang memuat koreksi Aisyah terhadap hadis atau pendapat dari para sahabat—yang menyatakan bahwa Abu Hurairah keliru dalam menangkap penjelasan Nabi pada bagian akhirnya saja. Sebenarnya Nabi menyatakan: "Semoga Allah

---

[44]Fatima Mernissi, *Women and Islam an Historical and Theological Enquiry,* Blackwell Publisher, Oxford UK& Cambrigde, 1991, hal. 64. Selanjutnya disebut Fatima Mernissi, *Women and Islam.*

[45]Mernisi secara panjang lebar menjelaskan kronologis kemunculan hadis ini sebagai sesuatu yang lebih bersifat subjektif periwayatnya, ketimbang sifat objektifnya. Lihat, Fatima Mernissi, *The Veil*, hal. 54-58.

membuktikan kesalahan kaum Yahudi yang mengatakan bahwa yang membawa kesialan itu ada tiga, yaitu rumah, wanita dan kuda.[46]

Berbeda dengan beberapa tokoh di atas, Nashiruddin al-Baniy tokoh kontemporer yang kontroversial yang juga dapat digolongkan dalam tipologi ini, memiliki pandangan lain. Ia tidak mengkaji *matan* secara mendalam, tetapi melakukan kajian ulang terhadap penelitian *sanad* yang telah dilakukan oleh ulama terdahulu. Dari hasil penelitiannya, beberapa hadis yang dinyatakan *dha'îf* oleh ulama hadis, dipandangnya sebagai hadis shahih. Sebagai contoh, hadis tentang batas aurat wanita di mana Nabi bersabda:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ (رواه ابو داود)[٤٧]

(Hadis) dari Aisyah ra, "Sesungguhnya Asma' putri Abu Bakar ra datang menemui Rasulullah saw dengan mengenakan pakaian tipis, maka Rasulullah berpaling (enggan melihatnya) seraya bersabda: Hai Asma, sesungguhnya perempuan,

---

[46]Fatima Mernissi, *Women and Islam,* hal. 78

[47]Abu Daud, *Sunan Abi Daud,* Dar al-Fikr Beirut, Jilid II, hal. 460

bila telah haid, tidak lagi wajar terlihat darinya kecuali ini dan ini, beliau menunjuk ke wajah dan kedua telapak tangan beliau).

Banyak ahli hadis menilai hadis ini *dha'îf*. Abu Daud sendiri menyatakan hadis ini *mursal*, karena Khalid ibn Duraik yang meriwayatkan hadis ini dari Aisyah tidak bertemu dengannya. Tirmizi, menyatakan hadis ini bernilai *hasan* dan *gharîb*. Beberapa nama selain Duraik, sebagai rawi hadis tersebut juga bermasalah.[48] Sebaliknya beberapa hadis yang tercatat dalam kitab *Shahih* Imam Bukhari, dimasukan dalam karyanya *Sililah al-Ahâdits al-Dha'îfah wa al-Maudhû'ah wa Atsaruhâ al-Sayyi' fi al-Ummah*.[49]

Dari contoh-contoh di atas, dapat ditunjukan bahwa pemikiran dalam tipologi ini sangat memperhatikan matan hadis ketika menentukan validitas sebuah hadis. Rasyid Ridha dapat dipandang beranggapan bahwa '*adalah* tidaklah mencukupi untuk menerima segala yang diriwayatkannya. *Isnad* dan *matan*

---

[48]Riri Fitria, *Pembelaan Al-Albani terhadap Keshahihan Hadis Batas Aurat Muslimah,* Tesis, Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Imam Bonjol Padang, 2006, hal. 2-3.

[49]Ali Mustafa Yaqub, mengkritik Albaniy dalam sebuah bab khusus bukunya, Hadis-Hadis Palsu Seputar Ramadhan dalam sebuah bab khusus, karena keberanian Albaniy memasukan sebagian hadis-hadis Bukhari dalam karyanya tersebut. Lihat Ali Mustafa Yaqub, *Hadis-Hadis Palsu Seputar Ramadhan*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2004, bab 8.

harus diteliti juga. Persis sama dengan Ridha, Muhammad Husein Haikal menurut sebagian peneliti, juga lebih menekankan pandangannya pada *matan*, sehingga hadis-hadis yang lemah dari sisi *sanad*-nya, namun *matan*-nya bersesuaian dengan al-Qur'an tetap menjadi rujukannya. *Matan* dari riwayat Aisyah, Ummu Hani, dan Muawiyah adalah sahih walau *sanad*-nya lemah. Karena semua matannya sesuai dengan al-Qur'an: al-Isra: 60, al-Kahfi: 110, al-Nisa: 68.

Muhammad al-Ghazali dalam tulisannya bahkan mengungkapkan dalam bentuk pertanyaan: apalah nilainya hadis sahih dari sisi *sanad*, tetapi memiliki cacat dari sisi *matan*?[50] Baginya tampak bahwa *matan* hadis sangat penting bernilai sahih dalam pengertian tidak bertentangan dengan al-Qur'an, ilmu pengetahuan dan fakta historis. Dari banyak contoh yang diangkatnya, terlihat bahwa kesahihan *matan* lebih penting dari kesahihan *sanad*. Dari sini tampak, bahwa kriteria yang digunakan sama sekali tidaklah baru. Apa yang diungkapkannya tidak asing dalam pemikiran ulama mazhab klasik terutama mazhab Hanafi.[51] Barangkali al-

---

[50]Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah,* hal. 21

[51]Dalam mazhab Hanafi dan juga Malik, terlihat bahwa matan hadis tidak hanya diuji dengan al-Qur'an, dengan hadis masyhur, tetapi bahkan juga dengan amal para sahabat, *qiyas*, *ushul al-ammah* dan *'umum al-balwa*. Hadis-hadis yang *matan*-nya bertentangan dengan kriteria pengujian tersebut, meskipun sanadnya sahih, maka

Ghazali ingin meneguhkan dua hal: *pertama*, kriteria-kriteria yang dikembangkan oleh para *fuqaha* dalam memandang validitas hadis mendapat perhatian yang cukup signifikan, tidak hanya kritik hadis yang dirumuskan oleh para *muhadditsin*. Bagaimana pun, meskipun dalam persoalan *isnad* para fuqaha mengadopsi metode kritik *muhadditsin*, tetapi terhadap kritik matan, para *fuqaha* jauh melampaui kritik yang dikembangkan para *muhadditsin*. Dan *kedua*, kriteria yang digunakan para *fuqaha* tersebut tetap digunakan terhadap koleksi hadis karya-karya para *muhadditsin*, dalam skala yang lebih luas, tidak terbatas pada hadis-hadis yang menjadi dasar hukum fiqh. Itulah sebabnya, barangkali alasan mengapa ia memberi judul karyanya *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa al-Hadits* (Sunnah Nabi, di antara *Fuqaha* dan *Muhadditsin*).

Muhammad al-Ghazali jelas berbeda dengan Muhammad Rasyid Ridha dan Muhammad Husein Haikal. Bila Ridha dan Haikal tidak memberikan alternatif bagaimana memahami validitas hadis, Muhammad al-Ghazali memberi solusi dengan contoh-contoh praktis. Tampak bahwa ia menyadari sepenuhnya kritieria yang digunakan ulama klasik, tetapi dalam kriteria yang dijelaskannya, kebersambungan *sanad* yang oleh para ulama hadis klasik diletakkan sebagai kriteria yang

---

tak layak dijadikan sebagai sumber hukum fiqh. Lebih lanjut lihat, Musfir 'Azhmillah, *Maqayis Naqdi Mutun al-Sunnah,* Riyadh, 1984

pertama, tidak disebut-sebut sebagai kriteria kesahihan. Dengan demikian, maka kriteria yang dia sebutkan untuk validasi hadis adalah: 1) rawi yang *dhabit*, 2) rawi yang '*adil*, 3) sifat *dhabit* dan '*adil* harus dimiliki setiap rawi dalam setiap jalur *sanad*. Ketiga syarat ini dia sebut untuk kaedah kesahihan *sanad*. Sedangkan dua kriteria lagi dimaksudkan untuk kesahihan *matan*, yaitu: 1) tidak memiliki *syadz* dan 2) tidak memiliki '*illat* yang jelas.

Dari kriteria di atas, jelas sekali bahwa al-Ghazali mencoba mereformasi kriteria kritik hadis dalam dua hal. *Pertama*, ia tidak memasukkan kriteria kebersambungan sanad. Sayangnya Muhammad al-Ghazali tidak menjelaskan persoalan ini, tetapi dapat ditangkap bahwa ia tidak memandang penting kriteria ini. *Kedua*, Menetapkan *dhabt* sebagai kriteria paling awal dalam kaedah kesahihan *matan*. Dengan penempatan *dhabit* pada urutan yang pertama, maka dapat disimpulkan bahwa kriteria ini merupakan kriteria yang paling penting baginya.

Abu al-A'la al-Maududi tampak sama persis dengan al-Ghazali dalam hal menggunakan metode *fuqaha*, tetapi penekanannya pada metode *faqih* dalam menguji validitas hadis ini tampak lebih tajam. Menurutnya, seperti yang diungkap Daniel W. Brown, *faqih* mempertimbangkan bukti *isnad*, tetapi bukti seperti itu tidak menentukan apabila bertentangan dengan penilaian pribadinya. *Faqih* memahami seluruh sistem

syariah dan mengetahui sifat dasar sistem ini sehingga apabila sebagian kecil dihadirkan ke hadapannya, instingya dengan segera memberi tahu apakah bagian tesebut sesuai dengan Islam. Ini menjadi standar yang digunakan *faqih* untuk menerima atau menolak hadis.[52]
Dengan pernyataan ini tampak bahwa penilaian isi hadis yang merupakan bagian penting baginya lebih menjadi otoritas *faqih* ketimbang *muhadditsin*.

Ketidakpercayaan terhadap beberapa hadis obsurd ini, tidaklah sepenuhnya dipandang sebagai kegagalan para kritikus hadis klasik, tetapi lebih disebabkan oleh metode kritik mereka yang sangat memfokuskan pada kritik *isnad*, sementara kritik matan terabaikan. Dalam hal ini, Sayid Ahmad Khan misalnya, menyatakan bahwa *muhadditsun* mempunyai dua tugas; menguji apakah periwayat hadis dapat dipercaya dan menguji isi hadis. Karena kesulitan tugas pertama, mereka tidak pernah sampai pada tugas kedua. Ulama berikutnya gagal melihat kekurangan ini dalam karya-karya mereka, dan karena terkesan prestasi mereka, memperlakukan karya *muhaditsin* seolah-olah karya itu bebas dari kesalahan.[53]

Karena itu, tampak bahwa pemikir tipologi ini tidak melakukan kritik terhadap teori yang digunakan

[52]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 127
[53]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 127

ulama klasik dalam menentukan validitas hadis. Ketidaktertulisan hadis pada masa awal, adanya pemalsuan, periwayatan hadis secara makna tidak menjadi persoalan yang serius sebagai ancaman terhadap otentisitas hadis-hadis dalam karya-karya *muhadditsin*. Abu Hurairah yang banyak dibicarakan oleh pemikir tipologi lain, baik dari sisi kepribadiannya maupun banyaknya riwayat yang disampaikannya melebihi sahabat-sahabat lain (*iktsar al-hadits*) juga mendapat pembelaan. Rasyid Ridha misalnya, berkenaan dengan *iktsar al-hadits*, mengemukakan pandangan sebagai berikut:

1. Abu Hurairah bermaksud mengabdikan dirinya untuk menghafal hadis-hadis Nabi sehingga bermanfaat bagi orang banyak. Kebanyakan sahabat tidak berani bertanya kepada Nabi, bahkan ia tidak merasa malu untuk mengemukakan persoalan yang dihadapinya.
2. Abu Hurairah terus berada bersama Nabi, bahkan ketika Nabi mengunjungi isteri-isteri dan sahabat-sahabat. Sebagian sahabat yang lain memang ada yang bersama Nabi bertahun-tahun, tetapi kebanyakan mereka bertemu dalam majelis-majelis, ketika shalat, atau ketika ada pertemuan-pertemuan penting.
3. Abu Hurairah termasuk orang yang memiliki daya ingat yang kuat. Keadaan ini mirip dengan orang-orang badui yang buta huruf, yang menghafal tanggal dan peristiwa.

4. Nabi telah melindungi Abu Hurairah dari lupa sebagaimana yang diungkapkan dalam hadis tentang membentangkan jubah.
5. Rasulullah juga pernah mengaminkan doa Abu Hurairah yang memohon ilmu yang tidak akan dilupakannya.
6. Abu Hurairah bermaksud menyebarkan hadis-hadis Nabi, oleh karena itu ia menghafalnya untuk maksud itu. Sedangkan sahabat-sahabat lain menyampaikan hadis ketika ada keperluan saja.
7. Abu Hurairah meriwayatkan hadis-hadis yang ia dengar dari Nabi dan dari sahabat-sahabat lainnya seperti Abu Bakar, Fadhal ibn 'Abbas, Ubay ibn Ka'ab, Aisyah, Usamah ibn Zaid dan yang lainnya.[54]

Pendekatan yang digunakan para pemikir dalam tipologi ini cenderung pada pendekatan ilmiah. Meskipun dalam berbagai literatur, disebutkan bahwa Imam al-Bukhari ketika menulis hadis disebut-sebut bertemu dalam mimpi dengan Nabi dan setiap kali menuliskan hadis melakukan shalat *istikharah*, tak berarti banyak bagi para pemikir ini. Para pemikir ini, tampaknya lebih memilih validitas hadis sejauh mana hadis-hadis tersebut dapat diterima secara ilmiah dalam pengertian menunjukan keselarasan dengan penjelasan al-Qur'an,

[54]Muhammad Rasyid Ridha, "al-Sunnah wa Shihhatuha al-Syari'ah wa Matanatuha", *Majallah al-Manar,* Jilid XIX, Edisi Sya'ban 1334, hal. 25-49

riwayat lain, ilmu pengetahuan dan juga fakta sejarah. Di sini juga tampak bahwa koleksi-koleksi hadis dan juga metode kritik hadis klasik bukan suatu yang final, tetapi menyisakan peluang terbuka untuk dikaji dan diuji kembali dengan fakta-fakta baru.

## C. Tipologi Dekonstruktif

Beberapa realitas yang melekat pada hadis seperti periwayatan hadis secara lisan, keterlambatan pentadwinan hadis, pemalsuan sejumlah hadis, teori *al-shahabatu kulluhum 'udul*, terabainya kritik matan, menyebabkan tipologi pemikiran ini tidak lagi percaya sepenuhnya pada karya-karya koleksi hadis yang merupakan puncak keilmuan hadis klasik. Ketidakpercayaan ini menyebabkan para pemikir dalam tipologi ini mendekonstruksi gagasan-gagasan keilmuan hadis klasik. Karena itu karya-karya dalam tipologi ini lebih menekankan aspek kritik negatif ketimbang memberikan alternatif tawaran baru.

Para pemikir yang tergolong dalam tipologi ini antara lain, Ahmad Amin, Taufik Shidqi, Parwez, Muhammad Abu Rayyah, Kassim Ahmad. Sama dengan para pemikir pada tipologi sebelumnya, keraguan mereka terhadap koleksi hadis-hadis Nabi dimulai dengan menunjukan sejumlah hadis-hadis yang ganjil. Para pemikir tipologi ini tampaknya antusias mengungkapkan sejumlah hadis yang ganjil yang teradapat dalam karya-karya koleksi hadis yang dibanggakan kaum muslim. Di

antara hadis ganjil yang disebutkan adalah sebagai berikut:

بن سعد عن أبيه رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه و سلم: من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل.[55]

Hadis dari ibn Sa'id dari Bapaknya Rasulullah saw bersabda: Barangsiapa sarapan dengan tuuh kurma '*ajwa'* setiap hari akan kebal terhadap racun atau guna-guna sepanjang hari itu sampai malamnya.

عن أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم. فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم جَاءَ مَلَكُ الْمَوْتِ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَقَالَ لَهُ أَجِبْ رَبَّكَ قَالَ: فَلَطَمَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلاَمُ عَيْنَ مَلَكِ الْمَوْتِ فَفَقَأَهَا قَالَ: فَرَجَعَ الْمَلَكُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَقَالَ إِنَّكَ أَرْسَلْتَنِى إِلَى عَبْدٍ لَكَ لاَ يُرِيدُ الْمَوْتَ وَقَدْ فَقَأَ عَيْنِى قَالَ: فَرَدَّ اللَّهُ إِلَيْهِ عَيْنَهُ وَقَالَ ارْجِعْ إِلَى عَبْدِى فَقُلِ الْحَيَاةَ تُرِيدُ فَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْحَيَاةَ فَضَعْ يَدَكَ عَلَى مَتْنِ ثَوْرٍ فَمَا تَوَارَتْ يَدُكَ مِنْ شَعْرَةٍ فَإِنَّكَ تَعِيشُ بِهَا سَنَةً قَالَ ثُمَّ مَهْ قَالَ ثُمَّ تَمُوتُ. قَالَ فَالآنَ مِنْ قَرِيبٍ رَبِّ أَمِتْنِى مِنَ الأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ رَمْيَةً بِحَجَرٍ. قَالَ رَسُولُ

---

[55]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz V, hal. 2075. Hadis ini diungkap oleh Ahmad Amin dalam karyanya *Fajr al-Islam.* Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islam,* Dar al-Kutub, Beirut, 1975, hal. 218. Selanjutnya disebut Ahmad Amin, *Fajr al-Islam.*

اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: وَاللَّهِ لَوْ أَنِّي عِنْدَهُ لأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ عِنْدَ الْكَثِيبِ الأَحْمَرِ.٥٦

Hadis diriwayatkan dari Abu Hurairah dari Nabi saw, beliau bersabda: Malaikat maut mendatangi Musa as, lalu berkata kepadanya: Penuhilah (panggilan) Tuhanmu! (Mendengar itu), Musa meninju mata malaikat maut sehingga menyebabkan buta sebelah. Lalu si malaikat maut kembali kepada Allah dan berkata: Engkau telah mengutus aku menemui seorang hamba-Mu yang tidak menginginkan kematian. Dan ia telah membutakan mataku. Maka Allah mengembalikan mata tersebut kepada malaikat seraya berfirman: Kembalilah kepada hamba-Ku, lalu katakanlah kepadanya: Apakah engkau masih ingin hidup? Jika engkau masih ingin hidup, maka letakkanlah tanganmu di atas punggung seekor kerbau. Untuk setiap helai bulunya yang tertutupi oleh tanganmu engkau akan mendapatkan tambahan hidup setahun. (Ketika hal tersebut disampaikan kepada Musa), ia bertanya: Setelah itu apa yang akan terjadi (yakni hidup terus atau mati). Malaikat menjawab, setelah itu engkau akan mati. Mendengar itu, Musa berkata: Kalau begitu lebih

---

[56]Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim,* Juz VII, hal. 100. Hadis ini diungkapkan oleh Abu Rayyah dalam bukunya *Adhwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, hal. 195

sekarang juga. Tuhanku, matikanlah aku di tempat yang dekat dengan Tanah Suci sebatas lemparan batu. Lalu Rasulullah bersabda: Demi Allah, seandainya aku berada di tempat itu, akan aku tunjukkan kepada kalian telak kuburannya di tepi jalan pada gundukan pasir berwarna merah.

عن سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ: رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: الْكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ[٥٧]

Hadis dari Said ibn Zaid ra ia berkata: Rasulullah saw bersabda: Jamur itu berasal dari *al-mann*, dan airnya merupakan obat mata.

عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم– قَالَ « إِنَّ الشَّيْطَانَ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ بِالصَّلاَةِ أَحَالَ لَهُ ضُرَاطٌ حَتَّى لاَ يَسْمَعَ صَوْتَهُ فَإِذَا سَكَتَ رَجَعَ فَوَسْوَسَ فَإِذَا سَمِعَ الإِقَامَةَ ذَهَبَ حَتَّى لاَ يَسْمَعَ صَوْتَهُ فَإِذَا سَكَتَ رَجَعَ فَوَسْوَسَ.[٥٨]

Hadis dari Abu Hurairah dari Nabi saw. beliau bersabda: Sesungguhnya setan, apabila

---

[57]Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz IV, hal. 1627. Hadis ini diungkapkan Ahmad Amin dalam *Fajr al-Islam* sebagai hadis ganjil, Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islam,* hal. 218.

[58]Hadis ini dapat ditemukan pada hampir semua kitab hadis dengan redaksi yang berbeda. Lihat Muhammad ibn Ismail Abu 'Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Juz I, hal. 220, Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim,* Juz II, hal. 5. Hadis ini dikutip oleh Abu Rayyah sebagaimana yang diungkap oleh G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis,* hal. 59

mendengar azan untuk salat, ia berlari sambil terkentut-kentu sampai tidak mendengarnya lagi. Ketika azan telah berhenti, ia kembali menghasut. Apabila mendengar iqamat, ia pergi sampai tidak mendengarnya. Ketika iqamat telah berhenti, ia kembali menghasut lagi.

Hadis-hadis tersebut ganjil di atas, dan banyak lagi hadis-hadis lainnya, mengantarkan para pemikir dalam tipologi ini menelusuri metodologi kritik hadis klasik. Alhasil, penelusuran yang dilakukan tersebut mencuatkan banyak kritik terhadap keakuratan metodek kritik klasik, antara lain: pemalsuan hadis, periwayatan secara lisan, periwayatan *bi al-ma'na*, *'adalat al-shahabat*, Abu Hurairah, dan terabainya kritik matan. Semua kritik ini oleh sebagian orang terlihat bermuara pada penurunan kredibilitas hadis Nabi yang termuat dalam karya-karya koleksi hadis para *muhadditsin*.

Pemalsuan hadis menurut Ahmad Amin bahkan telah terjadi sejak masa dan kemudian terbuka lebar setelah Nabi wafat. Ia menulis sebagai berikut:

> Jelaslah bahwa pemalsuan semisal ini sudah terjadi pada masa Rasul. Hadis yang menyatakan: "Siapa saja yang berbohong mengenai diriku, maka hendaklah ia mengambil tempatnya di dalam neraka", menghasilkan dugaan bahwa hadis

tersebut disabdakan Rasul karena telah terjadinya suatu kebohongan atas Rasul.[59]

Dari kutipan di atas tampak bahwa Ahmad Amin megambil keyakinan terhadap adanya pemalsuan hadis yang sudah terjadi pada masa Nabi didasarkan pada riwayat dari Nabi. Tetapi di sini pun terlihat bahwa kutipan hadis tersebut tidak dipahami dari apa yang dikatakan Rasul tetapi lebih kepada dugaannya bahwa hadis ini disabdakan Nabi karena adanya pemalsuan. Logikanya, bahwa tidak mungkin Nabi bersabda demikian jika belum terjadi pemalsuan. Pemalsuan ini, lanjutnya, pada masa-masa selanjutnya semakin meningkat intensitasnya. Karena pemalsuan pada masa setelah wafat Nabi semakin mudah dibanding pemalsuan ketika beliau masih hidup. Karena itu, terasa sulit memastikan apakah suatu hadis itu benar-benar berasal dari Nabi ataukah sekedar kebohongan yang dinisbahkan kepada Nabi. Untuk mendukung pendapatnya ini, Amin mengutip riwayat dari Ibn 'Abbas yang menyatakan bahwa dahulu ia sering menuturkan hadis dari Rasulullah, karena tidak ada yang memalsukan hadis, tetapi setelah banyak orang menempuh jalan kehinaan, maka kami mulai meninggalkan hadis dari Rasulullah.[60]

---

[59]Ahmad Amin, *Fajr al-Islam,* hal. 211
[60]Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, hal. 211

Pendapat Amin ini lebih didasarkan pada pemahamannya terhadap hadis Nabi tersebut di atas, bukan pada realitas. Tak dapat ditemukan fakta historis yang menyatakan bahwa pemalsuan hadis pada masa Nabi, terutama berkaitan dengan petunjuk keagamaan. Kalaupun fakta itu ada tentulah menjadi bahan pembicaraan yang luar biasa di kalangan para sahabat, dan dicatat dalam sejarah maupun sebagai riwayat-riwayat.[61]

Mahmud Abu Rayyah juga mengikuti pendapat Ahmad Amin yang menyatakan bahwa pemalsuan telah terjadi pada masa Nabi dengan mengutip sebuah hadis dimana seorang laki-laki bermaksud hendak meminang seorang perempuan di suatu kampung dengan membuat dusta atas nama Nabi.[62] Tetapi ia memberi penjelasan

---

[61] Fakta sejarah mencatat bahwa pemalsuan hadis baru terjadi pada tahun 40 H. Masa ini adalah masa terjadi fitnah di kalangan umat Islam, terutama berkaitan dengan situasi politik yang luar biasa panasnya. Tampilnya Ali ibn Abi Thalib sebagai khalifah justru malah menguatkan perpecahan di kalangan umat Islam. Pendukung Ali bentrok dengan pendukung Muawiyah ibn Abi Shofwan yang dengan kelicikan kelompok Muawiyah berhasil mamaksa Ali turun dari tampuk kekhalifahan. Tetapi suasana perpecahan tak mereda. Masing-masing kelompok mengklaim diri mereka sebagai kelompok yang paling benar. Salah satu cara menguatkan klaim tersebut adalah dengan menciptakan hadis-hadis palsu.

[62]Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah,* Dar al-Ma'arif, t.tp, t.t, hal. 38. Selanjutnya disebut Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa 'ala al-Sunnah.*

yang agak berbeda dengan hadis yang mengancam orang yang berdusta atas nama Nabi.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

> Hadis dari Abu Hurairah ia berkata, Rasulullah saw bersabda: Siapa saja yang berbohong mengenai diriku, maka hendaklah ia mengambil tempatnya di dalam neraka"

Menurutnya, kata *muta'ammidan* (dengan sengaja) tidak terdapat dalam versi riwayat sahabat besar seperti Umar ibn Khathab sembari mengutip riwayat dari Umar ibn Khaththab. Usman ibn Affan juga meriwayatkan hal yang sama seperti Umar. Demikian pula Zubair meriwayatkan dengan redaksi yang sama tanpa penambahan kata *muta'ammidan*. Penambahan kata *muta'ammidan* tersebut datang dari sahabat seperti Abu Hurairah, Anas dan lainnya. Dengan mengutip beberapa riwayat dan pendapat ulama tentang kata tersebut, ia berkeyakinan bahwa kata tersebut dimasukan sebagai *idraj* ke dalam *matan* hadis tersebut.[63]

Penambahan kata *muta'ammidan* jelas akan menghilang aspek tidak sengaja dari ancaman api neraka. Dengan kata lain, maka akan membebaskan sahabat-sahabat yang

---

[63] Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa 'ala al-Sunnah*, hal. 35

mereka-reka hal-hal tentang Nabi dengan maksud memajukan Islam.

Dengan menunjukkan bahwa pemalsuan ini hadis telah terjadi pada masa Nabi dan intensitasnya semakin meningkat dan mudah dilakukan, ia mengisyratkan bahwa pemalsuan hadis bagaimanapun telah menimbulkan kerusakan pada material hadis.

> Cukuplah bagi anda dalil sejauh mana tingkat pemalsuan itu, bahwasanya hadis-hadis tafsir yang menyebut infomrasi dari Ahmad ibn Hanbal yang berkata, "Tidaklah satupun dari hadis-hadis tafsir itu yang sahih baginya yang telah dikumpulkannya beribu hadis.[64]

Itulah sebabnya ketika ia berbicara tentang hadis-hadis tafsir misalnya, ia menyatakan bahwa sebagian besar hadis-hadis tafsir ini telah dipalsukan. Menegaskan hipotesisnya tentang ini, ia mengutip pernyataan Ahmad ibn Hanbal: Tiga (hal) yang tidak ada dasar (*ashl*)-nya, yaitu: *maghazi, malahim* dan tafsir.[65] Hal ini juga diperkuat oleh adanya hadis-hadis tafsir yang bertentangan ketika menjelaskan ayat yang sama.[66]

---

[64]Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, hal. 212

[65]Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, hal. 199

[66]Ia mengangkat contoh penafsiran surat Ali Imran ayat 14: "*Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang*

Di sisi lain, periwayatan secara lisan dalam pandangan ini juga tak dapat sepenuhnya dipercaya. Periwayatan secara lisan telah menyebabkan banyak hadis-hadis tidak lagi asli berasal dari Nabi, tetapi telah diungkap dengan redaksi para perawinya (*riwayat bi al-ma'na*). Dalam hal ini, Abu Rayyah menyatakan bahwa periwayatan *bi al-ma'na* telah banyak merusak materi hadis. Dalam karyanya *Adhwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah* ia menyebutkan satu persatu contoh kasus *riwayat bi al-ma'na* ini. Hadis tentang bacaan *tasyhud* misalnya, paling tidak ada delapan versi yang saling berbeda yang diriwayatkan oleh masing-masing sahabat, antara lain, riwayat doa *tasyhud* Ibnu Mas'ud, doa *tasyhud* Ibn 'Abbas, doa *tasyhud* Umar ibn Khaththab, doa *tasyhud* Abu Sa'id al-Khudri, doa *tasyhud* Jabir, doa *tasyhud* 'Aisyah, doa *tasyhud* Abu Musa al-Asy'ari, doa *tasyhud* Samrah ibn Jundab, dan doa *tasyhud* Ibnu Umar.[67]

Sembilan doa *tasyhud* tersebut datang dari berbagai sahabat, tetapi dalam versi yang berbeda-beda. Kalaulah ini dikakan doa-doa ini dinyatakan sebagai riwayat *bi al-ma'na,* hal ini dapat diterima. Tetapi

---

*banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga)".* Sebagian riwayat misalnya menyebut *al-qanathir* maksudnya adalah 1000 uqiya sedangkan dalam riwayat yang lain yang dikutip dari Abu Hurairah menyebut 12.000 uqya. Ahmad Amin, Fajr al-Islam, hal. 199

[67]Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa 'ala al-Sunnah*, hal. 55-57

persoalannya adalah bahwa doa *tasyhud* ini perbuatan yang sifatnya mutawatir, dilakukan oleh semua sahabat dalam setiap hari dan mengulangnya ribuan kali.[68] Memperkuat argumennya, ia mengutip Muhammad Rasyid Ridha yang menyatakan bahwa banyaknya hadis-hadis yang diriwayatkan secara makna, di mana kebolehannya telah disepakati oleh jumhur ulama, menunjukan bahwa terjadi perbedaan para rawi yang sahih dalam mengungkapkan satu pokok hadis, sehingga sebagian adalah ringkasannya, sebagian lagi termasuk dalam matan hadis tersebut adalah tambahan dari *rawi* (*idraj*), dan boleh jadi di antaranya (tambahan lafazh) tersebut adalah berdasarkan pemahaman keliru *rawi* atau juga boleh jadi berdasarkan tafsir dari apa yang dipahaminya dengan lafaz yang ditambahkannya.[69]

Dengan contoh dan pernyataannya tentang efek dari periwayatan *bi al-ma'na* ini ia ingin menunjukan bahwa hadis-hadis yang sampai kepada kita sedemikian terdistorsinya. Kalaupun satu dari beberapa hadis tersebut mungkin murni berasal dari Rasulullah tentu menetapkan makna yang valid dari Rasulullah tersebut sulit ditemukan. Apalagi bila hadis-hadis tersebut dilihat dari segi *sanad* memiliki kualitas yang sama.

Keterlambatan penulisan hadis dan periwayatan secara lisan yang tak dapat mempertahankan redaksi

---

[68]Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa 'ala al-Sunnah*, hal. 58
[69]Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa 'ala al-Sunnah*, hal. 59-60

aslinya, tampaknya adalah dua hal yang saling terkait dalam pemikiran tokoh tipologi ini. Taufiq Shidqi misalnya, menyatakan bahwa dalam setiap generasi atau dalam setiap bangsa menghafal hadis yang panjang atau banyak tanpa merusak lafaznya atau maknanya, tanpa penukaran, penambahan dan pengurangan adalah suatu kesulitan, apalagi bila (hadis) itu disampaikan sekali.[70] Demikian pula Aslam Jayrajpuri, sebagaimana yang dikutip oleh Daniel W. Brown, menekankan *riwayat bi al-ma'na* sebagai sumber penyimpangan hadis. Karena sahabat tidak mencatat hadis pada saat mereka bersama Nabi saw, juga secara sadar tidak menghafal kata perkata Nabi, maka hal terbaik yang mereka lakukan adalah menyampaikan yang mereka ingat. Akibatnya para *muhadditsin* tidak punya pilihan lain, menerima penyampaian semacam ini. Tak terelakan pada saat kata berubah, maknanya pun berubah. Sahabat sendiri tampaknya tak menyadari hal ini, maka mereka mengkritik riwayat satu sama lainnya dari waktu ke waktu.[71] Sementara Abu Rayyah menyatakan bahwa keterlambatan penulisan hadis menjadi kesulitan tersendiri dalam menemukan hadis-hadis sahih.[72]

---

[70]Muhammad Taufiq Shidqi, "al-Sunan wa Ahadits al-Nabawiyah, *Majalah al-Manar,* Jilid 11, Edisi Ramadhan 1326 H, hal. 688-698

[71]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 89

[72] Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa 'ala al-Sunnah*, hal. 8

*'Adalah al-shahabat* yang dirumuskan oleh tokoh-tokoh kritik hadis klasik yang lebih didasarkan normatif al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi, tampaknya tak dapat diterima oleh pemikir tipologi ini. Bagi mereka sahabat adalah seperti manusia lainnya. Ahmad Amin misalnya, menyesalkan tindakan sebagai kritikus hadis yang menganggap bahwa sahabat bebas dari kirtik. Berikut dikutip pernyataannya.

> Kebanyakan kritikus memandang semua sahabat '*adil*, baik dalam pengertian umum maupun pribadi masing-masingnya, sehingga kritikus itu tidak lagi mengenakan keburukan apapun kepada para sahabat, dan tidak ada seorang pun dari sahabat itu yang diindikasikan berbohong. Sedikit sekali kalangan kritikus yang memperlakukan sahabat seperti orang-orang lainnya. Imam al-Ghazali berkata: dalam pandangan ulama salaf dan kebanyakan ulama khalaf bahwa keadilan mereka (para sahabat) telah diketahui dengan penjelasan Allah, di mana Allah menganggap mereka 'adil dan memuji mereka dalam kitab-Nya. Dan ini adalah keyakinan kita terhadap mereka. Kecuali kalau ada riwayat yang pasti menunjukkan bahwa mereka telah berbuat fasik dalam keadaan menyadarinya. Tetapi yang demikian tidak disebutkan, karena itu tidak perlu lagi *ta'dil* terhadap mereka. [73]

[73]Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, hal. 216

Dari pernyataan ini, terlihat bahwa Amin memandang bahwa sahabat-sahabat juga seharusnya diteliti keadilannya seperti orang-orang lainnya. Amin memandang sahabat sama seperti manusia lainnya, mereka juga bahkan terlihat saling kritik dan meneliti di antara mereka. Ini artinya bahwa sahabat sendiri pun tidak menganggap sahabat yang lainnya '*adil*, dapat diterima begitu saja ucapannya. Perhatikan apa yang ditulisnya:

> Dan jelas bahwa para sahabat sendiri pada zamannya saling mengkritik di antara sesama mereka, dan memposisikan sebagian pada posisi yang lebih tinggi kedudukannya dari sebagaian yang lain yang berada pada posisi yang diteliti. Saya telah menyaksikan sebelumnya, bila diriwayatkan untuknya sebuah hadis, ia selalu meminta bukti kebenaran atas riwayat yang dibawanya itu.[74]

Memperkuat bukti saling kritik di antara para sahabat ini, Ahmad Amin mengutip beberapa contoh. Abu Hurairah misalnya pernah dikritik oleh Ibnu Abbas karena menyampaikan sebuah hadis yang berbunyi:

مَنْ حَمَلَ جِنَازَةً فَلْيَتَوَضَّأْ

[74]Ahmad Amin, *Fajr al-Islam,* hal. 216

*Barang siapa yang membawa (mengangkat) mayat, maka hendaklah ia berwudhu'*.[75]

Ahmad Amin menyatakan bahwa Ibn Abbas tidak mengambil hadis ini di mana ia menyatakan: Tidaklah diharuskan kita berwudhu' karena membawa kayu-kayu yang kering. Demikian pula riwayat Abu Hurairah yang lainnya seperti hadis berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قال: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَيْهِ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهُمَا فِي الإِنَاءِ ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ

Hadis dari Abu Hurairah ra bahwa Rasulullah saw bersabda: Barangsiapa yang bangun dari tidurnya, maka basuhlah tangannya sebelum ia memasukannya ke dalam suatu wadah, karena kamu tidak tahu di mana tanganmu bermalam.

---

[75]Hadis ini tidak dikutip oleh Ahmad Amin secara lengkap dan tidak disebutkan pula mukharrijnya. Tetapi penelusuran lebih lanjut hadis ini dapat ditemukan dalam *Sunan Baihaqi*, Jilid 1, hal. 303, *Kanzul 'Umal fi Sunan al-Aqwal*, Juz XV, hal. 711, *Mushannaf Ibn Abi Syaibah*, Jilid III, hal. 369, dan *Mushannaf Abdurrazzaq*, Jilid III, hal. 452. Dengan demikian, terlihat bahwa hadis ini tidak populer di dalam kitab-kitab hadis yang *mu'tamad* seperti kitab Shahih al-Bukhari dan Muslim dan beberapa kitab Sunan lainnya. Dalam riwayat al-Baihaqi hadis ini berbunyi secara lengkap: Hadis dari Abu Hurairah: "Barang siapa yang memandikan mayat, hendaklah ia mandi. Dan barangsiapa yang membawa (mengangkat jenazah hendaklah ia berwudhu'.

Ahmad Amin menyatakan Aisyah tidak mau mengambil hadis ini dan bahkan balik bertanya: Bagaimana kau perbuat dengan lumpang yang besar (*al-mihras*). Lumpang besar seperti yang ditulis Ahmad Amin pada catatan kaki maksudnya adalah batu besar (*hajar manqur dhakhmun*) yang tak mungkin dapat dipindahkan dan digerakan seseorang karena penuh dengan air.

Ahmad Amin tampaknya tidak menyangkal apa yang dijelaskan al-Qur'an mengenai ke-'*adalah*-an sahabat, tetapi ia mengutip sebuah pernyataan yang mengkritik '*adalah* sahabat bahwa pada mulanya kondisi para sahabat itu '*adil* sampai terjadinya peperangan dan perselisihan di antara mereka. Kemudian keadaan jadi berubah, dan darahpun telah mengalir.

Bersamaan dengan tidak diterimanya teori bahwa sahabat semuanya bersifat '*adil*, maka Abu Hurairah paling banyak mendapat kritikan, baik kepribadiannya maupun periwayatannya yang melebihi batas kewajaran yang disebut *iktsar al-hadits*. Terhadap kepribadian Abu Hurairah, Abu Rayyah menyebut ia sebagai diberi gelar *Syaikh Madhirah*, yaitu orang yang rakus terhadap hidangan berupa susu dan daging. Abu Rayyah menjadikan beberapa riwayat sebagai argumennya di mana riwayat-riwayat tersebut menunjukan bahwa Abu Hurairah bukanlah pribadi yang pantas dan tidak memiliki *muru'ah* sebagaimana dinyatakan dalam kriteria ke-'*adil*-an. Dengan penyebutan ini, tampaknya Abu

Rayyah mencoba menurunkan sejauh mungkin reputasi Abu Hurairah.[76]

Sementara mengenai *iktsar al-hadits*, pokok persoalan adalah waktu yang pendek dimiliki Abu Hurairah bersama Nabi, tiga tahun, tetapi ia paling banyak menyampaikan hadis melebihi sahabat yang puluhan tahun bergaul bersama Nabi. Menurut Aslam Jayrajpuri, seperti dikutip Daniel W. Brown, tidak mungkin dipercaya bahwa ia menyampaikan hadis begitu banyak. Di samping itu, banyak literatur-literatur biografis yang dapat menjadi bahan kritik karakter Abu Hurairah.[77] Dengan ketidakmungkinan Abu Hurairah meriwayatkan hadis yang melimpah ini, para pemikir tipologi ini mengisyaratkan bahwa Abu Hurairah dapat saja tidak jujur dan ceroboh dalam menyampaikan hadis-hadis Nabi.

Dari penjelasan para tokoh-tokoh pemikir hadis dalam tipologi ini, seperti Ahmad Amin, Muhammad Taufiq Shidqi, Aslam Jayrajpuri, dan Mahmud Abu Rayyah, dapat dijelaskan bahwa mereka menggunakan metode dekontsruksi untuk mencapai kebangkitan Islam.

---

[76]Abu Rayyah menulis satu sub judul untuk Abu Hurairah dengan judul *Syaikh Madhirah*. Lihat *Mahmud Abu Rayyah, Adhawa'* , hal. 170-172. Untuk tema ini Mahmud Abu Rayyah mengkhususkan diri menulis satu buku yang berjudul *Syaikh Madhirah Abu Hurairah al-Dawsi* yang diterbitkan di Kairo.

[77]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 86

Pemikir dalam tipologi ini tampaknya benar-benar berkeinginan agar sikap menaruh kepercayaan sepenuhnya pada karya-karya kitab hadis klasik dan juga metode kritik hadis klasik dibongkar. Tetapi, jelas sekali bahwa upaya yang dilakukan pemikir dalam tipologi ini terhenti pada dekonstruksi. Mereka sama sekali belum memperlihatkan konstruksi baru sebagai tawaran perubahan.

Pandangan pemikir tipologi ini terhadap hadis maupun argumen-argumennya, tampak kurang lebih sama dengan apa yang didengunkan oleh orientalis semisal Golziher, Fuat Sezgin. Pandangan penulisan hadis yang tidak lazim misalnya, dapat dilihat dalam karya Fuat Sezgin. Demikian pula serangan terhadap hadis-hadis Nabi dari gerakan politik dan heterodok dengan hadis-hadis palsu yang sangat mempengaruhi otentisitas hadis-hadis dalam koleksi para *muhadditsin,* dekontruksi terhadap teori *al-shahabatu kulluhum 'udul* juga dapat ditemukan dalam karya Ignaz Golziher.[78]

Sementara pendekatan yang mereka gunakan lebih kepada pendekatan historis. Di samping itu juga menggunakan pendekatan normatif, baik dari al-Qur'an maupun hadis-hadis Nabi. Tetapi, berkaitan dengan penggunaan hadis-hadis Nabi sebagai argumen, adalah membingunkan. Mereka bersandar secara tidak kritis

---

[78]Pandangan ini seperti yang diungkap oleh G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis*, hal. 3

pada hadis untuk mendeskreditkan hadis. Baik Ahmad Amin, Abu Rayyah, Aslam Jayrajpuri, dalam pandangan-pandangan mereka sinis terhadap hadis, mereka bersandar pada hadis-hadis yang dikritik oleh banyak ulama yang notabene berada dalam tipologi yang berpandangan bahwa koleksi hadis-hadis karya *muhadditsin*, terutama karya-karya abad ketiga memiliki validitas yang dapat dipertanggungjawabkan. Ini berarti secara tidak langsung mereka telah memberikan legalitas bahkan pada hadis-hadis yang dinilai *dha'if* sekalipun.

Mengomentari hal ini, Daniel W. Brown menjelaskan bahwa secara tidak sadar Jayrajpuri telah jatuh ke dalam perangkap yang sama sebagai penentang hadis yang lebih awal, yang pada prinsipnya menentang penyebarluasan hadis, tetapi pada praktiknya memberikan kontribusi dengan menerima autoritas hadis sebagai dasar absah bagi argumen. Misalnya, Jayrajpuri mengatakan bahwa jika pun ada, hanya sedikit hadis-hadis yang disampaikan pada masa Nabi atau pada masa empat khalifah pertama berdasarkan riwayat bahwa Muhammad saw, Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali mengecilkan semangat menyebarluaskan hadis. Dia juga mengutip larangan Nabi saw menuliskan hadis, untuk mendukung argumennya bahwa kumpulan hadis tertulis baru muncul pada masa Umayyah. Metodenya mencerminkan metode lawan konservatifnya, dan

dengan begitu memberikan keuntungan bagi lawan mereka.[79]

[79]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 100

# BAB 5
# TIPOLOGI PEMIKIRAN KEWENANGAN HADIS

Dalam al-Qur'an, Nabi diidentifikasi Allah dengan beberapa peran yang berbeda dan menyatu dalam dirinya: *Pertama*, Nabi dinyatakan sebagai penyampai risalah. *Rasul tidaklah memiliki kewajiban kecuali menyampaikan risalah* (QS. al-Maidah: 102). *Kedua*, Nabi juga dinyatakan berfungsi sebagai penjelas al-Qur'an. ... *Dan kami menurunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu terangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan* (QS. 16: 44), *Ketiga*, Nabi dinyatakan sebagai hakim. *Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya* (QS. Al-Nisa: 65)*. Keempat,* Nabi disebut sebagai sebagai figur yang ditaati. *Dan kami*

*tidak mengutus Rasul melainkan untuk ditaati dengan seizin Allah…* (QS. Al-Nisa': 64). *Kelima*, Nabi dinyatakan teladan yang baik. *Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah suri tauladan yang baik bagimu…* (QS. Al-Ahzab: 21). Otoritas-otoritas Nabi yang disebutkan di atas telah membentuk keyakinan kuat kaum muslimin terhadap otoritas (*hujjiyah*) sunnah. Karena itu, perkataan dan praktek Nabi merupakan hal yang sangat penting dalam kehidupan kaum muslim sejak awal.[1] Kaum muslim menjadikan hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an.

Tampaknya tak ada perbedaan kaum muslim tentang validitas kewenangan sunnah. Semua kaum muslim sepakat dan menerima kewenangan sunnah Nabi. Tetapi yang menjadi perbedaan, terutama di kalangan pemikir modern-kontemporer adalah bagaimana memaknai kewenangan sunnah Nabi tersebut. Hal ini

---

[1]Terdapat banyak riwayat yang menceritakan bagaimana para sahabat merespon keteladanan Nabi ini. Abu Bakar misalnya diriwayatkan menyatakan: Tidaklah aku meninggalkan sesuatu perbuatan Rasulullah yang kamu lihat, kecuali aku juga memperbuatnya (seperti Rasulullah). Demikian pula Umar diriwayatkan bahwa ia berhenti di depan *al-Hajar al-Aswad* dan berkata: Saya tahu engkau adalah batu. Jika saya tidak melihat Rasulullah menciummu, maka aku tidak akan menciummu. Lalu ia mencium al-Hajar al-Aswad. Ibnu Umar juga menyatakan hal yang sama: Hadis dari Ibnu Umar, bahwa dia berkata: Wahai anak saudaraku, sesungguhnya Allah telah mengutus Muhammad saw kepada kita. Kita tidak mengetahui sesuatu, maka kita melakukan sesuatu perbuatan sebagaimana kita melihat beliau melakukannya.

disebabkan oleh berbagai faktor yang memicu perbedaan tersebut. Sifat hadis yang *zhanni al-wurud*, dimensi kemanusiaan Nabi dalam perkataan dan perbuatannya, situasi dan kondisi yang menyebabkan Nabi mengucapkan hadis adalah beberapa fakor yang mendorong pemahaman yang berbeda terhadap kewenangan sunnah, hingga melahirkan pemikiran-pemikiran yang beragam.

Mencermati pemikiran para tokoh modern-kontemporer berkenaan dengan memaknai kewenangan sunnah ini maka dapat dilihat, paling tidak ada tipologi pemikiran.

## A. Tipologi Ideal-Totalistik

Tipologi ini memandang bahwa Nabi adalah teladan (*uswah*) sepenuhnya, dalam setiap aspek secara mendetail, baik persoalan keagamaan maupun persoalan keduniawian. Hal ini mendapat justifikasi dari al-Qur'an di mana Allah berfirman: *Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah* (Q.S. al-Ahzab: 21). Karena itu, tipologi pemikiran ini memandang perkataan dan perbuatan Nabi memiliki kewengan yang sangat kuat dalam bungunan Islam dalam seluruh dimensi, ruang, waktu dan situasi. Bagi tipologi ini, setiap perkataannya dapat dipercaya dan bernilai *hujjah,* bersifat *tasyri'i* yang mengikat dan wajib

diteladani oleh seluruh masyarakat muslim di setiap ruang, waktu, dan situasi.

Pemikiran kewenangan sunnah tipe ini tercermin dalam praktek-praktek keagamaan yang cenderung mengadopsi bentuk formal yang dipraktekan di zaman Nabi. Bentuk mimbar masjid misalnya dibuat semirip mungkin dengan bentuk mimbar Nabi, baik arah tangga maupun jumlah tangganya, pemakaian tongkat dalam menyampaikan khutbah Jum'at, cara Nabi berpakaian dengan jubah, cara Nabi makan dengan tidak menggunakan meja makan, sendok dan garpu, dan lain-lain sebagainya.

Beberapa tokoh yang tampaknya dapat dikategorikan dalam tipologi ini antara lain Al-Salafi, Muhammad Aiyub al-Dahlawi, Muhammad Karam Syah, Busthami Muhammad Said, Abu al-A'la al-Maududi dan Muhammad Sulaiman ibn Shalih al-Khurasyi, Musthafa al-Siba'i dan Muhammad Musthafa A'zhami. Meskipun demikian, namun terdapat perbedaan di antara para tokoh ini dalam menunjukan pemikiran mereka. Sebagiannya tampak bersifat hati-hati dan rasional dan sebagian lagi tampak lebih emosional, terutama ketika memberikan bantahan terhadap tipologi yang berbeda atau bahkan berseberangan dengan tipologi ini seperti yang akan kita lihat kemudian.

Tipologi pemikiran kewenangan sunnah model ini tampaknya dibangun dari beberapa pandangan, antara lain: *Pertama*, hadis sebagai wahyu yang bersumber dari

Allah. Pandangan ini umumnya digunakan oleh para *muhadditsin*, baik dalam kategori tipologi ini maupun dalam tipologi pemikiran hadis lainnya. Oleh karena itu, penjelasan tentang kewahyuan hadis umumnya dapat ditemukan dalam karya-karya *musthalah al-hadits.* Pandangan kewahyuan hadis mendapat rujukan dari al-Qur'an dan hadis sendiri: *Tidaklah apa yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya, melainkan wahyu yang diwahyukan kepadanya* (Q.S. al-Najm: 3-4). *Dari Makhul katanya: Rasulullah saw bersabda: Allah SWT memberikan kepadaku al-Qur'an dan hikmah yang semisal dengannya (al-Qur'an)*. H.R. Abu Daud. Dari rujukan ini—seperti yang diungkapkan oleh Jamal al-Din al-Qasimi, Abu al-Biqai memandang bahwa al-Qur'an dan hadis memiliki kesamaan sebagai wahyu yang datang dari Allah. Yang membedakannya adalah bahwa *al-lafaz al-Qur'an* tercatat di *lauh al-mahfuzh*, tidak ada peluang bagi Jibril dan Nabi untuk merubahnya dan menjadi *i'jaz* (bukti yang melemahkan). Sedangkan hadis adalah sesuatu yang diturunkan kepada Jibril berupa makna yang dengan itu Rasulullah mengungkapkannya, atau diilhamkan kepada Nabi, lalu beliau mengungkapkannya dengan lafaz Arab yang fasih.[2]

Dalam bahasa yang lain, Ajjaj al-Khathib membedakan kewahyuan al-Qur'an dan hadis, bahwa al-

---

[2]Jamal al-Din al-Qasimi, *Qawa'id al-Tahdits min Funun Musthalah al-Hadits,* hal. 18

Qur'an adalah *al-wahyu al-matlu* (wahyu yang dibacakan lafazhnya), beribadah bagi yang membacanya, sedangkan sunnah adalah *wahyu ghair al-matlu* (tidak dibacakan lafaznya), tidak pula menjadi ibadah membacanya. Dengan demikian, lanjutnya menegaskan, jelaslah bahwa wahyu Allah itu terbagi dua, yaitu *wahyu mutlu* dan *wahyu marwa* (wahyu yang diriwayatkan).[3]

*Kedua*, konsep *'ismah*. Dengan premis ini Nabi dipandang sebagai seorang yang *ma'shum* (dilindungi Allah dari salah dan dosa). Konsep ini juga memiliki rujukan dari riwayat-riwayat. Salah satu riwayat yang paling populer mendukung konsep ini adalah cerita di mana Nabi dibelah dadanya lalu disucikan hatinya. Kisah ini ditemukan dua kali, yaitu ketika Nabi masih dalam usia kanak-kanak dan sekali lagi ketika Nabi hendak melaksanakan perjalan *Isra' Mi'raj*. Konsep *'ismah* ini tampaknya tidak hanya dikemukakan oleh *muhadditsin*, tetapi juga oleh banyak teolog. Hal ini mudah dipahami, karena konsep *'ismah* merupakan jaminan terhadap keterpeliharaan al-Qur'an dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk al-Qur'an itu sendiri. Sebab bila para Nabi adalah orang yang tidak terpelihara dari kesalahan dan dosa, bagaimana ia dapat dipastikan menyampaikan sesuatu yang benar yang bersumber dari yang Maha

---

[3]Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits Ulumuh wa Musthalahuh,* Dar al-Fikri, Beirut, 1989, hal. 34-35. Selajutnya disebut Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits.*

Benar. Oleh karena itu, Nabi saw dan para nabi as lainnya haruslah dipandang *ma'shum*.

Meskipun konsep '*ismah* ini diterima secara luas di kalangan kaum muslim, tetapi sebagian teolog memahaminya dalam kaitannya dengan hal-hal yang langsung berkaitan dengan misi kerasulan, menyampaikan dan menjelaskan al-Qur'an. Tetapi dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan di luar misi kerasulan, nabi dapat saja keliru atau salah. Hal ini juga ditemukan rujukan dari al-Qur'an sendiri di mana Nabi mendapat teguran dari Allah, atau Allah membenarkan ijtihad salah sahabat.

Pemikiran kewenangan hadis dalam tipologi ideal-totalistik memandang konsep '*ismah* dalam pengertian yang luas dan menyeluruh. Meskipun Nabi sebagai seorang Rasul dan sekaligus juga manusia biasa, namun keterpeliharaannya meliputi kedua dimensi ini. Dengan demikian, maka perkataan dan perbuatan Nabi yang dituntun oleh Allah menggambarkan bahwa hal tersebut sebagai kehendak Allah. Oleh karena itu, ia bersifat mengikat dalam semua orang muslim dalam kehendak dalam semua waktu, tempat serta keadaan.

*Ketiga*, sifat keterpercayaan (*shiddiq*) Nabi. Premis ini berkaitan erat dengan teori '*ismah*. Keterpeliharaan melahirkan pandangan bahwa Nabi adalah orang yang dapat dipercaya secara penuh dalam semua sisi kehidupannya, pembicaraan maupun perbuatannya. Sifat dapat diperacaya merupakan

karakteristik kepribadian dan tidak dapat dipilah-pilah. Oleh karen itu, mengambil logika yang ditunjukan al-Salafi, jika perkataan Rasulullah tidak dapat dipercaya dalam masalah-masalah duniawi, maka perkataanya tidak dapat dipercaya dalam masalah-masalah keagamaan. Demikian pula Muhammad Ayyub al-Dihlawi menyatakan bahwa seluruh perkataan autoritatif (*hujjah*) atau tak ada yang tidak autoritatif.

Berangkat dari penjelasan di atas, maka mudah dipahami mengapa tipe pemikiran kewenangan sunnah model ini, tak dapat menerima apa yang dikumandangkan oleh sebagian besar para pemikir dengan pembedaan sunnah menjadi sunnah *tasyri'iyah* dan sunnah non *tasyri'iyah*,[4] Dimaksudkan dengan

---

[4]Istilah ini muncul kemudian, misalnya dapat ditemukan beberapa karya ulama belakangan seperti Mahmud Syaltut dalam al-Islam, *Aqidah wa Syari'ah*, Dar al-Qalam, 1966, hal. 509, Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hal. 43-44, Yusuf al-Qardhawi, *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah,* Dar al-Syuruq, Kairo, 2002, hal. 19. Tetapi, sesungguhnya esensi dari istilah ini telah ada dalam karya-karya ulama terdahulu. Tarmizi M. Jakfar dalam penelusurannya mengenai istilah sunnah non *tasyri'iyah* menyatakan di kalangan ulama ushul terdapat beberapa istilah untuk sunnah ini. Al-Syaukani menyebut *laisa fihi uswah* (bukan untuk diteladani), *laisa fihi ta'assin* (bukan untuk dijadikan dasar pijakan), dan *la bihi iqtida*' (bukan untuk diikuti). Al-Syirazi menamakannya dengan *laisat bi qurbah* (tidak dalam rangka mendekatkan diri), Al-Juwaini menyebut *la istimsaka bih* (tidak untuk jadi pengangan), al-Ghazali menyebut *la hukma lahu ashlan* (tidak mengandung hukum sama sekali). Lihat Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi,* Ar-Ruz

sunnah *tasyri'iyah* adalah sunnah yang ada tuntutan untuk diikuti dan diamalkan. Sedangkan sunnah non-*tasyri'iyah* sunnah yang tidak ada tuntutan untuk diikuti dan diamalkan.[5] Asumsi seperti ini akan mengklasifikasi perkataan dan perbuatan Nabi sebagiannya bersifat mengikat dan harus diteladani sedangkan sebagian lain tidak bersifat mengikat dan tidak harus diteladani.

Muhammad Karam Syah, seperti yang diungkap Daniel W. Brown, menyatakan gagasan untuk membedakan antara dua kelas tindakan, yang satu berkaitan dengan agama, dan yang lainnya dengan persoalan duniawi, merupakan hal yang asing dalam Islam. Inggris merupakan pendorong kategorisasi tindakan Nabi ini, dengan mengambil kendali atas masalah "sekuler" seraya membiarkan orang muslim bebas melaksanakan persoalan keagamaan mereka. Akan tetapi bagi al-Qur'an yang menjadi masalah adalah

---

Media, Jokyakarta, 2011, hal. 125. Selanjutnya disebut Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah.*

[5]Termasuk dalam sunnah non *tasyri'iyah* ini misalnya tabiat kemanusiaan seperti cara duduk, berjalan, tidur, makan, minum. Demikian juga pengetahuan kemanusiaan seperti keahlian dalam urusan keduniaan, seperti pertanian, pengaturan tentara, pengobatan dan sejenisnya. Perbuatan Nabi yang dinyatakan khusus untuknya juga bagian dari sunnah non tasyri'iyah. Tetapi dua yang pertama, bila ada dalil yang menyatakan keharusan mengikutinya, maka ia menjadi sunnah *tasyri'iyah*.

kepatuhan kepada perintah Allah, tak soal dengan kategorinya.[6]

Seperti halnya Muhammad Karam Syah, Muhammad Sulaiman ibn Shalih al-Khurasyi juga tak dapat menerima pembagian sunnah ke dalam *tasyri'ayah* dan non-*tasyri'iyah.* Ia mengklaim pembagian sunnah ke dalam dua jenis ini adalah perbuatan *bid'ah* yang tidak dikenal sebelumnya oleh ulama salaf.[7] Dengan demikian, terlihat bahwa dua tokoh dalam tipologi ini agaknya tak melihat sama sekali sisi tindakan manusiawi Nabi dalam perkataan dan perbuatan. Namun demikian, Muhammad Sulaiman ibn Shalih al-Khurasyi yang tampak gigih membela tipologi ini, juga menambahkan alasan lain atas tak dapat diterimanya pembagian sunnah *tasyri'iyah* dan sunnah non *tasyri'iyah*, yakni keetidakjelasan kriteria pembagian sunnah dalam kedua kategori tersebut. Apa yang dipandang oleh sebagian orang sunnah *tasyri'iyah* adalah sunnah non-*tasyri'iyah* dalam pandangan lainya. Sebagai contoh al-Khurasyi menjelaskan bahwa sebagian orang berpendapat sesuai dengan keinginannya di mana politik, ekonomi dan berbagai masalah pernikahan bukan termasuk sunnah *tasyri'iyah*, tetapi sebagian yang lain

---

[6]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, 1996, hal. 73-74. Selanjutnya disebut Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition.*

[7]Lihat Muhammad Sulaiman bin Shalih al-Khurasyi, *Pemikiran Dr Yusuf al-Qardhawi dalam Timbangan,* terj. M. Abd al-Ghoffar, Pustaka Imam Syafi'i, Bogor, 2003, hal. 178-190.

mengatakan *tasyri'iyah*. Ada juga yang mengatakan bahwa semua yang diajarkan Rasul adalah *tasyri'iyah*, di sisi lain ada pula yang membatasi pada masalah-masalah ibadah saja. Sedangkan di luar masalah ibadah adalah non-*tasyri'iyah*. Dalam pandangannya, bila memang benar adanya pembagian sunnah semacam ini, maka seharusnya Nabi sendiri yang membedakan kedua macam sunnah tersebut. Dengan tidak adanya penjelasan dari Nabi sementara ia diperlukan menunjukan bahwa pembagian sunnah semacam itu tidak ada dan tidak dibenarkan.

Abu al-A'la al-Maududi juga mengkritik klaim sunnah non *tasyri'iyah*. Tetapi dibanding al-Khurasyi, al-Maududi seperti yang diungkapkan oleh Daniel W. Brown, lebih melihat kesulitan secara praktis ketika membedakan pada saat mana peran kenabiannya dan mana pula tindakan manusiawinya. Dua peran kapasitas melebur dalam kepribadiannya. Memisahkan keduanya seperti memisahkan susu dari air. Perbuatan manusiawinya sering memiliki fungsi kenabiannya. Dalam masalah yang tampaknya sepenuhnya bersifat pribadi—kebiasaan makan, minum, berpakaian, menikah, kehidupan keluarga, dan sebagainya—bahkan dalam masalah-masalah yang ia tunjukan dengan perilakunya itu, batas-batas dasar yang harus diikuti kaum muslim.

Oleh sebab itu, preseden seperti itu tidak bisa dianggap tidak relevan dengan praktik kaum muslim.[8]

Sisi lain yang dapat dicermati dari tipologi pemikiran kewenangan hadis ideal-totalistik terlihat dari peran hadis yang bersifat mencakup dalam wilayah yang lebih luas. Hadis *ahad* bila ia sahih, ia tidak hanya memberi faedah amal, tetapi juga ilmu. Dalam artian ini, ia tidak hanya dapat menjadi *hujjah* dalam hukum dan amal, tetapi juga dapat menjadi landasan akidah, dan pengetahuan gaib. Dengan keyakinan ini, maka hadis *ahad* yang menceritakan persoalan akidah, persoalan-persoalan ghaib harus diterima dan diyakini, sementara bila hadis-hadis *ahad* yang *dha'if* bahkan dapat pula digunakan dalam persoalan *targhib* wa *tarhib* (anjuran dan ancaman).

Dalam kaitannya dengan al-Qur'an, tipologi ini memandang posisi hadis yang sangat kuat terhadap al-Qur'an (*al-sunnah qadhiyat 'ala al-kitab*).[9] Hadis tidak hanya sebagai penegas dan penjelas aturan-aturan al-Qur'an, tetapi juga sebagai dapat menetapkan hukum baru atau bahkan dapat menanganulir (*nasakh*) hukum-hukum yang ditetapkan oleh al-Qur'an. Menyadari hal itu, maka muncul pernyataan bahwa kebutuhan al-Qur'an

---

[8]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 78

[9]Abd al-Qadir ibn Badran al-Dimasyq, *al-Madkhal ila Madzhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Muassasah al-Risalah, Beirut, 1401 H, hal. 2001. Lihat Juga al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Fiqh*, Dar al-Ma'arif, Beirut, Juz IV, hal. 10.

terhadap hadis lebih besar ketimbang kebutuhan hadis terhadap al-Qur'an terhadap hadis tetap dikumandangkan oleh para pemikir dalam tipologi ini.

Pendekatan yang digunakan para pemikir dalam tipologi ini teologis-normatif. Dalam memandang Nabi sebagai teladan yang sama sekali tidak pernah dipisahkan oleh al-Qur'an dan bahkan oleh sunnah sendiri dalam bagian kerasulan dan kemanusiawiannya sangat dipegang teguh. Oleh karena itu, pembedaan perkataan dan perbuatan Nabi dalam kategori *tasyri'* dan non-*tasyri'* yang tidak ditegaskan oleh Rasulullah sama sekali tak dapat diterima. Di sisi lain, aspek-aspek kemanusiawian Nabi yang dipengaruhi oleh ruang, tempat dan waktu, tidak merupakan bagian yang menonjol dalam pandangan tipologi ini.

Tipologi pemikiran kewenangan sunnah model ini, tampaknya tak banyak mendapat perhatian para tokoh. Tetapi di kalangan para sufi dan penganut tarekat tipologi kewenangan sunnah model ini tampak jelas dalam tindakan keseharian. Bagi mereka tak soal apakah mengikat atau tidak, tetapi meniru tindakan Nabi dalam setiap partikulernya adalah puncak dari kesalehan. Al-Ghazali misalnya, dalam karyanya *al-Arba'in fi Ushul al-Din* dalam bab mengikuti sunnah, mengungkapkan bahwa kunci kebahabiagaan adalah mengikuti dan meniru Rasulullah dalam segala gerak dan diamnya, cara makan, perilaku beliau ketika jaga dan ketika tidur, dan berbicara, tidak hanya dalam kaitannya dengan persoalan

ibadah semata tetapi dalam seluruh persoalan-persoalan kebiasaan beliau dari adat. Dengan demikian, maka akan tercapai peneladanan terhadap Rasulullah secara mutlak.[10]

Akhirnya dapat dikatakan bahwa tipologi ini menekankan keuniversalan sunnah dalam bentuk utuh. Ia tetap hidup dalam ruang dan dan waktu apapun. Sunnah bersifat mengikat semua kaum muslim. Kepatuhan kepada Nabi berarti meneladani dalam setiap tindakan.

## B. Tipologi Ideal-Restriktifistik

Tipologi ini juga memandang Rasulullah sebagai teladan (*uswah hasanah*), tetapi tidak bersifat totalitas. Dalam pengertian ini, maka hadis atau sunnah sebagai rujukan keteladanan Nabi dipahami mengikat kaum muslim dalam batas-batas tertentu. Secara umum batasan tersebut terlihat dalam dua aspek. *Pertama*, aspek kandungan hadis itu sendiri. Di sini keteladanan Nabi yang bersifat mengikat hanya dipahami dalam kaitannya dengan kandungan hadis yang bersifat *tasy'riyah*. Sementara kandungan hadis-hadis yang non-*tasyri'iyah* tidak menjadi teladan yang bersifat mengikat. *Kedua*, aspek kevaliditisannya sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi. Dalam kaitan ini, maka hadis hadis-hadis *mutawatir* yang dipandang memiliki status pasti

[10]Imam al-Ghazali, *Al-Arbain fi Ushul al-Din fi al-Aqaid wa Asrar al-Ibadah wa al-Akhlaq,* Dar al-Qalam, Damsyiq, 2003, hal. 99

sebagai riwayat yang bersumber dari Nabi (*qathi' al-wurud*), tidak terbatas sebagai keteladanan yang bersifat mengikat. Sedangkan hadis *ahad* yang diyakini memiliki status dugaan kuat berasal dari Nabi (*zhanni al-wurud*), dipandang tidak memiliki *hujjiyah* dalam persoalan-persoalan berkaitan dengan akidah, bahkan juga dipandang oleh sebagian pemikir dalam tipologi ini, dalam persoalan-persoalan hukum amaliyah. Tetapi sebagaimana yang akan kita lihat pada halaman-halaman berikutnya, pada aspek yang terakhir ini, terdapat perbedaan pandangan para pemikir dalam tipologi ini.

Sifat kewahyuan hadis yang juga diadopsi oleh pemikir dalam tipologi ini adalah bersifat terbatas dalam hal-hal yang berkaitan dengan petunjuk-petunjuk keagamaan. Di luar hal itu, ia dipandang sebagai ijtihad manusiawi Nabi. Begitu juga konsep '*ismah* dipahami terbatas dalam kaitannya dengan persoalan syari'at. Oleh karenanya kepribadian Nabi tidak dipandang dalam kepribadian yang sempurna yang bebas dari kesalahan dan kekeliruan. Kedua konsep ini, kewahyuan hadis dan '*ishmah* yang terbatas akan mendasari pemikiran tipologi ini yang memandang sunnah dalam bentuk ideal yang terbatas.

Tipologi ini merupakan tipologi yang banyak dianut oleh para pemikir sunnah. Tercatat nama-nama besar seperti Sayid Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Ali Abd al-Raziq, Muhamamd 'Ajjaj al-Khathib, Mahmud Syaltut, Thahir Ibn Asyur, Abd al-

Wahab Khalaf, Fazlur Rahman, Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradhawi, Muhammad Salim al-'Awwa, Abdul Ghani 'Abdul Khaliq, Nashiruddin al-Albani, Abdul Mun'im al-Namar, Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Ya'cub. Sebagian pemikir dalam tipologi ini menegaskan diri secara jelas dengan melahirkan karya yang memang mengelaborasi kewenangan sunnah yang terbatas, seperti Sayid Ahmad Khan, Mahmud Syaltut, Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradhawi dan Syuhudi Ismail. Tetapi sebagian mengungkapkan secara implisit bahwa mereka dapat dikategorikan dalam tipologi ini. Muhammmad Ajjaj al-Khathib misalnya, ketika menegaskan kehujjahan sunnah dan kewahyuan hadis mengaitkan dengan kata "penjelasan-penjelasan untuk masalah syariat"[11] Demikian pula Nashiruddin al-Albani, ketika menjelaskan dalam kesimpulannya terhadap dalil-dalil keteladanan Nabi, ia mengungkapkan: Rasulullah adalah teladan dan panutan kita di dalam segala perkara agama kita jika kita termasuk orang-orang yang mengharapkan (pahala) Allah dan (keselamatan) di akhirat. [12] Sebagian kecil pemikir dalam tipologi ini lebih maju dan dipandang mengarah pada sekularis, sedangkan sebagian besar

---

[11]Muhammad Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits,* hal. 34.

[12]Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Berhujjah dengan Hadis Ahad dalam Masalah Akidah dan Hukum,* terj. Darwis, Lc, Darus Sunnah, 2008, hal. 54

lainnya tetap meneguhkan diri dalam sikap moderat seperti yang akan terlihat kemudian.

Keterbatasan kandungan sunnah yang bersifat mengikat didasari aspek kemanusiawian Nabi yang jelas-jelas tak dapat dipungkiri. Sisi kemanusiawian Nabi ini menjadi persoalan utama ketika Nabi dipandang sebagai manusia "sempurna" yang keteladanannya dipahami dalam segala aspek perkataan dan tingkah lakunya. Dalam pemikiran tipologi ini, dapat disinyalir bahwa keteladanan Nabi yang mengikat semua aspek kehidupan umat secara tidak langsung menafikan aspek kemanusiawiannya. Oleh karena itu sulit menerima bahwa keteladan Nabi meliputi semua perkataan dan perbuatan beliau dalam segala aspek. Al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi adalah seorang manusia biasa seperti manusia lainnya.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا[13].

"Katakanlah: "Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: "Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan Yang Esa". Barang siapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorang pun dalam beribadah kepada Tuhannya"

---

[13]QS. Al-Kahfi: 110

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

Rasul-rasul mereka berkata kepada mereka: "Kami tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, akan tetapi Allah memberi karunia kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya. Dan tidak patut bagi kami mendatangkan suatu bukti kepada kamu melainkan dengan izin Allah. Dan hanya kepada Allah sajalah hendaknya orang-orang mukmin bertawakal.

Nabi sendiri pun juga menegaskan bahwa beliau adalah manusia biasa yang perkataan beliau sebagiannya berasal dari Nabi sendiri.

عَنْ رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ قَالَ قَالَ رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ[١٤]

Dari Rafi’ bin Khudaij, Nabi bersabda: “Aku adalah manusia, apabila aku perintahkan kalian untuk sesuatu mengenai agama maka ambillah, dan bila aku perintahkan kalian sesuatu dari pendapatku maka aku ini hanyalah manusia.

[14]Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shaihih Muslim,* Dar al-Jail, Beirut, t.t, Juz VII, hal. 95. Selanjutnya disebut Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shaihih Muslim.*

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم سَمِعَ جَلَبَةَ خَصْمٍ بِبَابِ حُجْرَتِهِ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِى الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِى لَهُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِىَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذَرْهَا[15]

Hadis dari Ummu Salamah isteri Nabi saw bahwa Rasulullah saw mendengar suara ribut orang yang sedang bertengkar dalam suatu perkara di depan rumah beliau. Lalu beliau keluar (menemui mereka) dan bersabda: Aku ini manusia biasa. Kamu membawa perkara kepadaku. Maka boleh jadi salah seorang kamu lebih pandai berhujjah dari yang lain sehingga aku menduga bahwa dia benar lalu memutuskan (kemenangan) untuknya. Barangsiapa yang aku putuskan untuknya hak seorang muslim, maka tidak lain itu adalah potongan api neraka. Maka hendaklah ia mengambilnya atau menjauhinya.

Sebagai manusia biasa, Nabi tentu bersifat manusiawi. Lupa, keliru, suka, marah, kesenangan pribadi, dipengaruhi budaya dan lingkungan geografis merupakan bagian yang tak dapat dipisahkan dari sifat manusiawi Nabi. Karena itu, unsur manusiawi ini tak dapat diabaikan begitu saja. Banyak bukti hadis sebagian

---

[15]Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shaihih Muslim,* Juz V, hal. 125

sifat-sifat manusiawi Nabi mengambil peran dalam memunculkan perkataan dan perbuatan beliau. Berikut dikutipkan riwayat menyangkut aspek kemanusiwian Nabi.

عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ فَقَالَ: مَا يَصْنَعُ هَؤُلاَءِ . فَقَالُوا يُلَقِّحُونَهُ يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِى الأُنْثَى فَيَلْقَحُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: مَا أَظُنُّ يُغْنِى ذَلِكَ شَيْئًا. قَالَ فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِذَلِكَ فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ فَإِنِّى إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا فَلاَ تُؤَاخِذُونِى بِالظَّنِّ وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا فَخُذُوا بِهِ فَإِنِّى لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.[١٦]

Hadis dari Musa ibn Thalhah dari Thalhah ra, ia mengatakan: Aku berjalan bersama Rasulullah sekelompok orang yang sedang memanjat pohon kurma. Rasulullah bertanya: "Apa yang mereka lakukan? Mereka mengatakan bahwa mereka sedang melakukan penyerbukan kurma dengan membubuhkan serbuk jantan pada putik betina sehingga keduanya dapat dikawinkan. Lalu Rasulullah bersabda: "Saya kira hal itu tidak perlu." Thalhah berkata: "Kemudian mereka diberi tahu mengenai hal itu, karenanya mereka tidak melakukan penyerbukan kurma lagi. Rasulullah diberi tahu tentang hal itu. Maka Rasulullah

[16]Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shaihih Muslim,* Juz VII, hal. 95

bersabda: Apabila penyerbukan kurma itu memang ada manfaatnya bagi mereka, hendaklah mereka lakukan, karena saya waktu itu hanya mengira saja. Oleh sebab itu, janganlah kalian menyalahkanku karena perkiraanku. Tetapi apabila aku menceritakan sesuatu dari wahyu Allah, ambillah, karena sayat tidak berdusta atas nama Allah Azza wa Jalla (H.R. Muslim)

عن عبد الله قال : صلى النبي صلى الله عليه و سلم الظهر خمسا فقالوا أزيد في الصلاة ؟ قال: وما ذاك. قالوا صليت خمسا فثنى رجليه وسجد سجدتين[١٧]

Hadis dari Abdullah ibn Mas'ud ia mengatakan bahwa Nabi saw pernah melaksanakan shalat Zhuhur lima rakaat. Lalu ditanyakan kepada beliau apakah shalat telah ditambahkan rakaatnya? Nabi bertanya pula, Kenapa? Mereka menjawab: Anda telah melaksanakan lima rakaat. Lalu beliau melakukan sujud dua kali (H.R. Bukhari).

أَخْبَرَنِى أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ أُقِيمَتِ الصَّلاَةُ فَقُمْنَا فَعَدَّلْنَا الصُّفُوفَ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وسلم فَأَتَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حَتَّى إِذَا قَامَ فِى مُصَلاَّهُ قَبْلَ أَنْ

[17]Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Dar Ibn Katsir, al-Yamamah, Beirut, 1997, Juz I, hal. 157. Selanjutnya disebut Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari.*

يُكَبِّرَ ذَكَرَ فَانْصَرَفَ وَقَالَ لَنَا : مَكَانَكُمْ. فَلَمْ نَزَلْ قِيَامًا نَنْتَظِرُهُ حَتَّى خَرَجَ إِلَيْنَا وَقَدِ اغْتَسَلَ يَنْطِفُ رَأْسُهُ مَاءً فَكَبَّرَ فَصَلَّى بِنَا.[18]

Abu Salamah bin Abdurrahman ibn 'Auf mendengar Abu Hurairah ra ia menceritakan bahwa suatu ketika shalat telah diiqamahkan, barisan shalat telah diluruskan, lalu Rasulullah saw datang untuk mengimanmi shalat. Ketika beliau telah berdiri untuk melaksanakan shalat, tiba-tiba beliau teringat bahwa beliau dalam keadaan junub dan belum mandi. Lalu beliau mengatakan kepada kami: Tetaplah di tempat anda masing-masing. Setelah itu segera beliau pulang mandi, kemudian kembali lagi (ke masjid) dalam keadaan kepalanya masih basah dan meneteskan air (H.R. Bukhari).

Beberapa contoh riwayat tentang aspek kemusiawian Nabi tersebut di atas mengindikasikan bahwa beliau adalah manusia biasa yang "tidak sempurna" yang berada dalam batas-batas kelemahan manusiawinya. Ia memiliki pikiran sendiri yang bukan wahyu, keliru, lupa, suka, marah dan lain-lain sebagainya. Bahkan dalam hampir seluruh sifat-sifat kemanusiawiannya dapat ditemukan sejumlah riwayat. Dalam riwayat tentang penyerbukan kurma di atas,

[18]Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shaihih Muslim,* Juz II, hal. ١٠١

bahwa aspek-aspek keagamaan terjamin dari kekeliruan. Karena itu Nabi mengingatkan bahwa ini mengikat seorang muslim. Di samping itu, juga diisyaratkan perkataannya sebagiannya adalah perkiraan saja, karena itu Nabi mengingatkan agar tidak menyalahkan beliau atas perkataannya itu. Demikian aspek lupa bahkan juga terjadi dalam ibadah-ibadah yang sedang dilaksanakan oleh Rasul. Hal ini menunjukan bahwa kemanusiawian Nabi adalah sama dengan kemanusiawian manusia lainnya.

Mengomentari hadis ini hadis semacam ini, Yusuf al-Qaradhawi menyatakan bahwa Nabi sebagai manusia sesuai dengan hukum alam manusiawinya, terkadang suka dan terkadang benci dan marah. Pada waktu marah, tanpa disadari beliau mengeluarkan kata-kata atau doa yang bersifat negatif yang ditujukan kepada sebagian orang.[19] Sebagian orang yang mengikuti hawa nafsu,

---

[19]Yusuf al-Qardhawi mengangkat beberapa contoh, di antaranya seperti hadis riwayat Imam Muslim yang disampaikan oleh Ibn Abbas dimana ketika ia bermain dengan anak-anak kecil, tiba-tiba Rasulullah datang dan ia bersembunyi di belakang pintu. Kemudian Nabi menepuk bahunya dan meminta untuk memanggil Muawiyah. Pada waktu itu, Muawiyah sedang makan dan hal itu disampaikan kepada Nabi. Kemudian Nabi menyuruh ibn Abbas memanggil untuk kedua kalinya. Ternyata Muawiyah juga sedang makan, lalu Ibn Abbas menjumpai Nabi dan memberitahukan kepadanya bahwa Muawiyah masih sedang maka. Lalu Nabi bersabda: "Semoga Allah tidak akan mengenyangkan perutnya. Mengutip komentar Nashiruddin al-Albani, ia menjelaskan tentang doa Nabi semisal ini didorong oleh sifat manusiawinya seperti yang

perasaan dan emosi yang berlebihan, lanjutnya, bisa jadi mengingkari hadis-hadis ini dan menyangka bahwa pengingkaran semacam ini adalah demi pengangungan dan penjagaan citra Nabi. Kita tidak memiliki alasan mengingkari hadis-hadis semacam ini, karena hadis-hadis tersebut jelas sahih dan *mutawatir*. Pengagungan terhadap Nabi memang diajarkan oleh syari'at, namun hal itu disertai dengan mengimani segala apa yang beliau sampaikan yang sahih dan akurat. Dengan kata lain, mengimani beliau sebagai hamba Allah dan sebagai Rasul, tanpa disertai sikap ekstrem dan sembrono. Beliau adalah manusia dengan kesaksian al-Qur'an dan sunnah, tetapi juga beliau sebagai pemimpin seluruh manusia dan manusia paling utama secara mutlak menurut pernyataan

---

telah beliau jelaskan sendiri dalam banyak hadis sahih yang *mutawatir*. Seperti yang diriwayatkan oleh Aisyah, yang juga terdapat dalam riwayat Muslim, bahwa ada dua orang laki-laki datang menemui rasulullah, lalu mereka berbincang-bincang dengan beliau dan memarahinya, sementara Aisyah tidak mengetahui isi pembicaraan itu itu. Nabi kemudian mengutuk dan mencaci maki mereka. Ketika mereka telah keluar, Aisyah mengatakan: Wahai Rasulullah, kedua orang ini tidak termasuk orang yang mendapatkan kebaikanmu. Nabi bertanya: Apa maksudmu? Aisyah menjawab, "Engkau telah mengutuk dan mencaci maki mereka. Nabi mengatakan, "Tidaklah kamu ketahui apa yang telah aku syaratkan janjikan) kepada Tuhanku, saat aku mengatakan, "Ya Allah, aku hanya manusia, karena itu siapa saja yang aku kutuk atau caci di antara kaum muslimin, maka jadikanlah kutukan dan cacianku itu sebagai penyuci dan pahala bagi mereka. Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah,* Dar al-Syuruq, Kairo, 2002, Cet. Ke-3, hal. 74. Selanjutnya disebut Yusuf al-Qaradhawi, *al-Sunnah Mashdaran.*

tekas-teks hadis shahih dan berdasarkan bukti-bukti dan sejarah hidup beliau.[20]

Konsekuensi penekanan pada adanya aspek kemanusiwian Nabi dalam kepribadiannya oleh tipologi ini, menyebabkan konsep '*ishmah* terbatas pada penjelasan beliau yang berkaitan dengan syariat. Di luar hal-hal yang menyangkut syariat Nabi bisa saja salah dan keliru. Muhammad Abduh seperti yang ditulis Rasyid Ridha, menyatakan bahwa agama Islam adalah agama tauhid yang murni, tidak ada perintah, larangan, dan perundang-undangan selain datangnya dari Allah. Akan tetapi, sunnatullah menetapkan perlu adanya para rasul dari umat manusia yang menyampaikan syariat-Nya kepada mereka, dan Allah bertanggung jawab menjaga mereka dalam menyampaikan syariat-Nya. Oleh karena itu, mereka wajib diataati mengenai penjelasan-penjelasannya tentang agama dan syara'.[21] Itu sebabnya, maka ketika Nabi keliru dalam persoalan ini, langsung mendapat teguran dari Allah SWT melalui wahyu. Banyak contoh di mana wahyu turun memperbaiki sikap Nabi yang berada dalam kekeliruan. Tetapi biasanya kekeliruan Nabi berkaitan bila bersinggungan dengan

---

[20]Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Sunnah Mashdaran*, hal. 76

[21]Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz V, hal. 80.

bimbingan syariat, langsung mendapat teguran dari Allah SWT.[22]

Demikian pula teori kewahyuan hadis juga dipahami dalam kapasitas beliau menjelaskan syariat. Sementara penjelasan-penjelasan di luar syariat tidak dipandang wahyu, tetapi terkadang berdasarkan pendapat pribadi, keilmuan dan pengalaman beliau sebagai manusia biasa. Sayid Ahmad Khan dalam karyanya *Tabyin al-Kalam* seperti yang dikutip Daniel W. Brown, menulis sebagai berikut:

> Hanya perkataan yang masuk ke dalam kelompok agama yang dianggap wahyu, atau sesuatu yang jauh dari (jangkauan) akal atau yang mengenainya ia jelaskan sendiri bahwa bahwa ia menyebutkan ini melalui wahyu atau ilham, atau yang jelas dari konteks situasional atau literal bahwa perkataan itu disampaikan melalui wahyu atau ilham. Namun terlepas dari hal ini, perkataannya yang lain dan hal yang bertalian dengan perilaku manusia sehari-hari dan yang bertalian dengan masalah

---

[22]Nabi bermuka masam dan memalingkan mukanya ketika datang kepada seorang yang buta, Abdullah ibn Ummi Maktum. Orang buta itu memotong pembicaraan beliau, sedang pada saat itu dia sedang berbicara dengan orang-orang terhormat, maka Allah menegurnya dengan menurunkan wahyu: "*Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, karena telah datang seorang buta kepadanya. Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa), atau dia (ingin) mendapatkan pelajaran, lalu pelajaran itu memberi manfaat kepadanya?*(Q.S. Abasa: 1-4).

duniawi, itu tidak ada hubungannya dengan wahyu.[23]

Al-Qur'an juga menyokong teori ini dengan perintah Allah: *"Bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu*" (QS. Ali Imran: 159).[24] Dengan perintah ini, maka dapat disimpulkan ada bagian yang tidak ada intervensi agama dalam persoalan tersebut. Dan kekeliruan Nabi dalam persoalan ini tidak mengurangi nilai kerasulannya.

Pemilahan sunnah ke dalam sunnah *tasyri'iyah* dan sunnah non-*tasyri'iyah* merupakan ciri dari tipologi ini. Dalam pandangan tipologi pemikiran model ini, pemilahan ini merupakan suatu keharusan dan menjadi salah satu prinsip dasar dalam berinteraksi dengan sunnah. Dengan dijadikannya pemilahan sunnah ini sebagai prinsip dasar berinteraksi dengan sunnah, maka dapat dipahami bahwa dalam pandangan ini, orang tidak dapat memahami sunnah dengan baik. Di sisi lain, sebagian sunnah Nabi menjadi terbatas dalam mengikat kaum muslimin. Hanya sunnah *tasyri'iyah* yang bersifat

---

[23]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 35

[24]Nabi bermaksud untuk berdamai dengan sebagian musuh beliau dengan cara memberikan sepertiga dari hasil kurma kota Madinah, namun Nabi tidak mau memutuskan perkara itu seorang diri. Karena itu beliau bermusyawarah terlebih dahulu dengan sahabat Anshar. Ketika mendengar pendapat mereka akhirnya Nabi mengurungkan pendapat beliau yang hendak diberlakukan terhadap musuh.

diwajibkan untuk mentaatinya. Sedangkan sunnah non-*tasyri'iyah* sunnah yang tidak tidak ada pembebanan untuk ditaati dan diamalkan.

Menurut pemikir dalam tipologi ini, pemilahan sunnah ke dalam sunnah *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah* bukanlah suatu yang asing di kalangan sahabat. Muhammad Salim al-Awwa menunjukkan bahwa sikap sahabat sebenarnya telah menunjukkan bukti keabsahan pemahaman seperti ini (membedakan antara sunnah *tasyri'iyah* abadi dengan sunnah *tasyri'iyah* temporal). Mereka adalah pengemban dan penegak syariat setelah Rasulullah saw. Tetapi, mereka juga mengubah sebagian sunnah karena perubahan keadaan, sebab mereka mengetahui Nabi menetapkan sunnah terseebut karena keadaan yang menghendaki demikian, dan karena itu ia tidak merupakan syarat yang mengikat, tidak bersifat umum dan tidak untuk setiap keadaan. Kalau bukan karena alasan tersebut, tentu mereka tidak akan mengubah sebagian sunnah Nabi. Sebagai contoh Umar ketika menjadi khalifah mengubah kadar diyat pembunuhan sebanyak seribu dinar bagi yang memiliki emas, dan dua belas ribu dirham bagi yang memiliki perak, dua ratus ekor sapi bagi yang memiliki sapi, seribu ekor kambing bagi yang memiliki kambing dan dua ratus pasang baju jubah bagi yang memilikinya. Pada masa Nabi, beliau pernah menetapkan delapan ratus dinar bagi yang memiliki emas atau yang sebanding dengan delapan ribu dirham perak. Umar juga memindahkan tanggung

jawab pembayaran diyat dari kerabat dan kabilah kepada dewan yang mempunyai andil di dalamnya, setelah Umar sendiri membentuk dewan dan kantor-kantor pemerintahan.[25]

Tetapi, persoalan mengenai batas-batas mana sunnah *tasyri'iyah* dan sunnah non *tasyri'iyah* jelas sekali masih terdapat keragaman dalam pemikiran para tokoh yang berada dalam tipologi ini. Sayid Ahmad Khan menyatakan membagi sunnah menjadi empat kategori: (1) yang berkaitan dengan agama (*din*); (2) yang merupakan produk sistuasi khusus Nabi Muhammad dan adat istiadat di zamannya; (3) pilihan dan kebiasaan pribadi; (4) preseden yang berkaitan dengan urusan politik dan sipil. Dari keempat sunnah ini, hanya sunnah yang pertama yang berhubungan dengan agama dan dapat diidentifikasi sebagai wahyu yang harus dilaksanakan. Sedangkan yang lainnya merupakan pilihan dan bisa diabaikan tanpa perlu merasa takut akan dikenai hukuman jika keadaan berubah.[26] Mahmud Syaltut menyatakan bahwa semua perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi direkam dalam karya-karya ulama hadis terbagi menjadi beberapa bagian. *Pertama*, sunnah dalam kaitannya dengan hajat hidup manusia, seperti

---

[25]Muhammad Salim al-'Awwa," al-Sunnah al-Tasyri'iyah wa Ghair al-Tasyri'iyah", dalam *Majalah al-Muslim al-Mu'ashir*, Vol. 6, t.p, Beirut, 1978, hal. 39-40

[26]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 64

makan, minum, tidur, berjalan, saling berkunjung dan tawar menawar dalam jual beli. *Kedua*, sunnah yang muncul dari hasil eksperimen dan kebiasaan individual dan sosial, seperti persoalan pertanian, kedokteran, dan panjang pendeknya baju. *Ketiga*, sunnah dalam konteks manajemen manusia yang berkaitan dengan situasi tertentu seperti pembagian pasukan pada pos-pos perang, mengatur barisan dalam kemiliteran dan pertempuran, memilih strategi untuk pertahanan dan lain-lain. Dan *keempat*, sunnah dalam konteks hukum syariat yaitu: (1) tabligh Nabi sebagai Rasul, seperti penjelasan maksud al-Qur'an, (2) sunnah yang bersumber dari Nabi sebagai kepala negara seperti mengelola harta baitul mal; (3) sunnah yang bersumber dari Nabi sebagai hakim, seperti memutuskan perkara dengan menggunakan bukti, keterangan saksi, sumpah, dan pembelaan.[27] Sementara Yusuf al-Qaradhawi, sebagaimana yang disimpulkan Tarmizi M. Jakfar, menyebutkan lima aspek yang termasuk ke dalam sunnah non *tasyri'iyah*: (1) perbuatan dan perkataan Nabi yang berdasarkan keahlian eksperimental (*al-khibarah al-adiyah*) dan aspek-aspek teknisnya (*al-nawahi al-fanniyah*); (2) perbuatan dan perkataan Nabi sebagai kepala negara dan hakim; (3) perintah dan larangan Nabi yang bersifat anjuran; (4) perbuatan murni (*al-fi'l al-*

[27]Mahmud Syaltut, *al-Islam, Aqidah wa Syari'ah,* Dar al-Qalam, t.tp, 1966, hal. 509-510

*mujarrad*) Nabi; (5) perbuatan Nabi sebagai manusia (*al-fi'l al-jibilliy*).[28]

Perbedaan tersebut adalah wajar karena memang tidak ada kriteria yang jelas yang dapat digunakan, baik dari al-Qur'an sendiri maupun dari penjelasan Nabi. Kedua sumber ini hanya menegaskan aspek kemanusiaan Nabi sebagai Rasul yang menyampaikan risalah. Oleh karena itu, sebagian pemikir terlihat memberi cakupan yang luas terhadap sunnah non *tasyri'iyah* bahkan termasuk persoalan-persoalan yang berkaitan dengan pengaturan urusan politik dan sipil, sedangkan yang lain memberi sedikit ruang bagi sunnah non-*tasyri'iyah* yakni terbatas pada hajat hidup dan interaksi manusia dengan alam, ruang dan waktu.

Pembedaan sunnah ke dalam hadis *mutawatir* dan *ahad* membawa konsekwensi pembatasan *hujjiyah al-sunnah* secara tersendiri. Hadis *mutawatir* memiliki kekuatan yang pasti eksistensinya (*qathi'i al-tsubut*) sebagai sesuatu yang bersumber dari Nabi. Karena itu wajib meyakini, mengamalkannya dan dipandang kafir mengingkarinya. Sedangkan hadis *ahad*, tidak disebutkan kepastiannya sebagai riwayat yang berasal dari Nabi, bahkan para ulama cenderung menunjuk dugaan yang kuat eksistensinya berasal dari Nabi (*zhanni al-stubut*) yang wajib beramal dengannya, tetapi tidak kafir

---

[28]Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah* hal. 278

mengingkarinya.[29] Berangkat dari teori ini, maka kewenangan hadis ahad dimaknai secara berbeda oleh pemikir tipologi ini. Paling tidak terlihat tiga pandangan dalam persoalan ini.

*Pertama*, pandangan yang menyatakan bahwa hadis *ahad* memiliki kewenangan dalam semua dimensi keislaman, baik akidah, hukum amaliyah maupun akhlak. Abd al-Ghani Abd al-Khaliq menyatakan bahwa hadis *ahad* bila ia tidak diriwayatkan oleh perawi yang 'adil ia tidaklah memberi indikasi keyakinan (*'ilm*) dan dugaan (*zhan*) bahwa riwayat dari Nabi. Tetapi bila ia diriwayatkan oleh rawi yang '*adil*, maka ia memberi indikasi keyakinan atau dugaan. Jumhur menurutnya berpandangan bahwa pada dasarnya ia memberi indikasi yang bersifat dugaan, tetapi bila ada satu indikasi yang lebih menguatkan maka ia dapat bersifat memberi keyakinan. Tetapi dalam penjelasannya lebih lanjut ia berpandangan bahwa hadis *ahad* yang diriwayatkan oleh rawi yang '*adil* bahkan mengindikasikan sesuatu melampaui dugaan (*ghalabat al-zhan*) dengan asumsi apa yang dikandungnya merupakan hukum Allah, karena itu wajib beramal dengannya secara pasti. Hal ini didasari dua alasan. *Pertama*, bahwa hadis itu sendiri pada

---

[29]Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits, Ulumuhu wa Musthalahuhu,* Dar al-Fikri, Beirut, 1989, hal. 301.

dasarnya adalah *hujjah* yang tidak dapat diingkari dan diragukan dan wajib beramal dengannya.[30]

*Kedua*, pemikiran yang menyatakan bahwa hadis *ahad* hanya memberi faedah amal. Dalam pengertian ini, maka hadis *ahad* memiliki kewenangan untuk persoalan-persoalan akidah, ia hanya dapat mengatur persoalan-persoalan hukum dan akhlak. Sayid Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Muhammad al-Ghazali cenderung menganut pendapat ini. Muhammad Abduh jelas sekali tidak menggunakan hadis dalam karyanya *Risalah al-Tauhid*. Ini menunjukan bahwa Abduh sama sekali berpandangan tidak dapat mendasari persolan-persoalan keyakinan pada hal-hal yang bersifat dugaan (*zhanni*). Ia hanya menyandarkan keyakinan pada sesuatu yang pasti (*qath'i*). Karena itu, untuk memahami al-Qur'an mengenai keyakinan ia lebih banyak menggunakan akal.

Muhammad al-Ghazali dengan tegas menyatakan dalam sebuah tulisannya:

> Aku lulus dari al-Azhar selama kurang lebih setengah abad dan belajar di di sana selama kira-kira 10 tahun hanya mengetahui bahwa hadis ahad memberikan faedah *zhan ilmi*. Hadits tersebut dapat digunakan dalam masalah hukum, selama tidak ada yang lebih kuat dari padanya. Adapun dalil yang terkuat sebenarnya dapat

---

[30]'Abd al-Ghani 'Abd al-Khaliq, *Hujjiyah al-Sunnah*, Dar al-'Alamiyah li al-Kitab al-Islamiyah, Riyadh, 1995, hal. 411-418

> dirujuk pada al Qur'an melalui dalil-dalil yang jauh maupun yang dekat, atau dari hadits yang mutawatir, atau perbuatan penduduk madinah… Peroalan aqidah, rukun-rukunnya, serta pokok ilmu dalam agama hanya diambil dari hadits yang *mutawatir*, adapun hukum-hukum *furu'* (cabang) dibolehkan menggunakan hadits *ahad*.[31]

*Ketiga*, pandangan yang menyatakan bahwa kewenangan hadis *ahad* tidak dapat dijadikan *hujjah* dalam persoalan akidah dan juga persoalan hukum. Muhammad Sa'id al-'Asymawi adalah salah seorang pemikir yang mengumandangkan pemikiran ini. Tetapi perlu diketahui, bahwa ia mengadopsi klasifikasi hadis dari jumlah rawi dalam tiga bagian, yaikni hadis *mutawatir*, *masyhur* dan *ahad*. Menurutnya, hadis *mutawatir* adalah hadis yang diriwayatkan dari Nabi di mana rawi pada tingkatan sahabat, *tabi'in* dan *tabi' tabi'in* mencapai sejumlah orang yang tidak memungkinkan mereka bersepakat untuk berdusta. Sedangkan hadis *masyhur* adalah hadis yang diriwayatkan dari Nabi oleh sahabat yang tidak mencapai jumlah *mutawatir*, tetapi rawi pada tingkat *tabi'in* dan *tabi' tabi'in* mencapai

---

[31]Muhammad al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits,* Dar al-Syuruq, Kairo, t.t., hal. 75-76. Pendapat Muhammad al-Ghazali bahwa hadis *ahad* tidak dapat dijadikan *hujjah* untuk persoalan akidah juga diungkapkan dalam karyanya yang lain, *Fiqh al-Sirah*. Lihat Muhammad Al Ghazali, *Fiqh As Sîrah*, Terj. Abu Laila, Bandung: Al Ma'arif, tt, hal. 73

jumlah *mutawatir*. Sedangkan hadis *ahad* adalah hadis yang diriwayatkan dari Nabi tetapi rawi pada tingkat *tabi'in* dan *tabi' tabi'in* tidak mencapai jumlah *mutawatir*. Hadis *mutawatir* bersifat pasti (*tufidu al-qath'i*) sebagai riwayat dari Nabi, hadis *masyhur* bersifat kemungkinan besar pasti (*tufidu al-qarb min al-qath'i*) berasal dari Nabi. Sedangkan hadis *ahad,* keberadaannya bersifat dugaan (*tufidu al-zhan*) berasal dari Rasulullah. Dari pemikiran ini ia menyatakan bahwa hadis *ahad* sekalipun jika diingkari, maka ia tidaklah mengingkari sesuatupun dari agama, tidak berdosa, tidak pula fasik dan kafir.[32]

Pandangannya tentang hadis *ahad* yang tidak dapat menjadi landasan hukum terlihat dalam penjelasannya tentang persoalan jilbab. Setelah mengutip hadis yang menjadi dasar keharusan jilbab, ia menyatakan bahwa hadis ini adalah hadis *ahad*, dan sekalipun ia sahih, ia hanya berguna dalam pengertian bimbingan (*li al-istirsyad)*, bukan dalam penetapan hukum syari'at.[33]

---

[32]Mendukung pernyataannya, ia juga menyebut ini adalah pendapat mazhab terdahulu pada masa-masa yang paling awal, seperti syi'ah, mu'tazilah dan juga beberapa kelompok di luar mereka. Muhammad Sa'id al-'Asymawi, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits,* Maktabah Madbuli al-Shaghir, t.tp, 1995, hal. 93-95. Selanjutnya disebut Muhammad Sa'id al-'Asymawi, *Haqiqat al-Hijab.*

[33]Muhammad Sa'id al-'Asymawi, *Haqiqat al-Hijab,* hal. 18

Pendekatan yang digunakan tipologi ini terhadap pemikiran kewenangan sunnah yang terbatas ini tidak hanya bersifat normatif tekstual seperti yang sudah terlihat dalam kutipan para pemikir, tetapi juga mengadopsi pendekatan kontekstual dan historis.

## C. Tipologi Ideal Generalistik

Tipologi ini memandang Nabi sebagai teladan, tetapi tidak dalam detail perilaku beliau. Hal ini disebabkan karena bagaimanapun sunnah pasti memiliki latarbelakang situasional. Oleh karena itu, otoritas sunnah tidak pada kandungan detailnya, tetapi lebih kepada semangat umumnya.

Tipologi ini dimunculkan oleh Fazlur Rahman. Dalam berbagai penjelasannya, ia tampak mendukung sifat keteladanan Nabi. Bahkan dalam kritiknya terhadap orang-orang yang disebutnya progressiv yang bermaksud mengenyampingkan hadis dan sunnah Nabi demi membuka "jalan baru" adalah tidak memiliki pandangan yang jauh ke depan dan buta terhadap evolusi konsep sunnah dan hadis itu sendiri. [34] Tetapi berkaitan dengan kewenangan sunnah, ia lebih menekankan pada sunnah ketimbang hadis. Menurutnya, sunnah tidak sama dengan hadis. Sunnah merupakan perilaku Nabi, sementara hadis

---

[34]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History,* Central Institute of Islamic Research, 1965, hal. 69-70. Selanjutnya disebu Fazlur Rahman, *Islamic Methodology.*

adalah informasi apa yang dikatakan Nabi, dilakukan, disetujui atau tidak disetujui oleh beliau.[35]

Sifat sunnah sebagai perilaku Nabi ditekankan pada sifat keberulangannya dan dilakukan secara sadar. Aktifitas kontinu yang dilakukan secara sadar secara otomatis memiliki muatan moral. Kandungan sunnah berupa muatan moral membawa kepada penyimpulan bahwa sunnah merupakan suatu konsep keteladanan. Tetapi, dalam perjalanannya sunnah ini berevolusi sehingga mengambil bentuk-bentuk tersendiri. Karena itu, Fazlur Rahman melihat sunnah dalam tiga bentuk. *Pertama,* sunnah adalah perilaku Nabi. Rasulullah telah hidup di lingkungan sahabatnya, dan setiap yang beliau kerjakan menjadi preseden untuk kemudian diikuti. Tradisi Rasulullah yang terus berjalan secara berkesinambungan, menjadi model untuk generasi-generasi berikutnya. *Kedua*, adanya aktivitas peneladanan oleh generasi setelah Rasulullah dan bersamaan dengan itu pula terjadi interpretasi personal terhadap teladan Nabi tersebut akhirnya menjadi pendapat umum. Inilah bentuk sunnah yang kedua. *Ketiga*, transmisi model kehidupan Nabi ini tidak hanya berjalan secara diam-diam semata, tetapi juga aktivitas saling melaporkan dalam bentuk verbal. Dalam

---

[35]Fazlur Rahman, *Islam,* terj. Ahsin Muhammad, Mizan, Bandung, 1984, hal. 68-68

pengertian ini, maka konsep sunnah bergeser menjadi konsep hadis.[36]

Sifat kewenangan sunnah lebih cenderung sebagai sebuah konsep pengayoman yang mempunyai kandungan khusus yang bersifat umum (*a general umbrella concept*) ketimbang hal-hal yang mutlak spesifik.[37] Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa sunnah adalah sebuah perilaku yang bercorak situasional, karena di dalam prakteknya tak ada dua buah kasus yang benar-benar sama latar belakang situasionalnya, secara moral, psikologis dan material. Dengan demikian, Fazlur Rahman tampak menekankan otoritas sunnah pada semangat umum yang dalam hal ini adalah semangat moral karena Nabi sendiri bukan seorang ahli hukum yang ekspert dan mencakup semua bidang hingga detail yang sekecil-kecilnya. Baginya, Rasulullah lebih merupakan tokoh reformasi moral dan sibuk dengan tanggung jawab reformasi moral masyarakat, sehingga hampir tidak memiliki waktu untuk menetapkan peraturan-peraturan yang mendetail dalam hidup sahabat-sahabatnya. Setiap informasi-informasi mengenai pemutusan hukum yang diadukan kepada beliau dan lantas beliau selesaikan, hanyalah pada kasus-

---

[36]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology,* hal. 69-74
[37]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology,* hal. 11-12

kasus yang berat saja, dan untuk kasus-kasus yang ringan, mereka telah menyelesaikannya sendiri.

Sementara hadis, meskipun merupakan fenomena yang paling awal, karena walau bagaimanapun adalah wajar jika kaum Muslim membicarakan apa yang dilakukan atau dikatakan oleh Nabi dan orang-orang Arab yang suka menghafalkan dan menyampaikan syair-syair penyair kaum mereka, pernyataan-pernyataan hakim dan kepala suku, tentu tidak akan lengah untuk melakukan hal yang sama terhadap orang yang mereka akui sebagai Rasul Allah,[38] tetapi ia hanya wahana bagi sunnah. Dalam masa yang paling awal bahkan hadis-hadis Nabi umumnya hanya digunakan dalam kasus-kasus informal, karena satu-satunya peran hadis adalah memberikan bimbingan di dalam praktek aktual kaum muslim dan kebutuhan ini telah terpenuhi oleh Nabi sendiri.

Tetapi, meskipun demikian hadis sama sekali tak dapat disangkal pentingnya. Baginya literatur-literatur hadis mewakili catatan tentang pemahaman dan penerapan umat akan contoh Nabi, apa yang akan dilakukan Nabi. Dengan alasan ini maka hadis harus diterima sebagai petunjuk sunnah. Bahkan terkadang terlihat bahwa hadis sangat penting baginya. Ia menentang penyebutan hadis palsu dengan alasan,

---

[38]Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, hal. 44

meskipun hadis secara verbal tidak sampai kepada Nabi, semangatnya tentu sampai. Dan hadis sebagian besar merupakan interpretasi situasional dan formulasi terhadap model atau semangat Nabi.[39]

Dalam pandangan sebagian orang, meskipun ia masih memperhatikan konsep keteladan Nabi, namun pembatasannya terhadap kewenangan sunnah dalam pengertian kandungan semangat moralnya yang umum, bukan dalam pengertian detail keteladan, menyebabkan ia dipandang kurang lebih sama dengan Parwez, meskipun terdapat banyak perbedaan.

Pendekatan kritik kesejarahan (*historico critical method*) sangat kental dalam studi Rahman terhadap kewenangan sunnah ini. Pendekatan ini adalah sebuah pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta objektif dan mencari nilai-nilai tertentu yang terkandung di dalamnya. Penekananannya yang sangat kuat terhadap kritik sejarah, tampak bahwa ia lebih mempertimbangkan catatan-catatan sejarah ketimbang hadis.

Di samping itu, *hermeneutic method* juga digunakan dalam studinya. Pendekatan yang digunakan untuk menafsirkan teks-teks kuno seperti sejarah, kitab suci, hukum dan juga filsafat. Bila metode *critical history* berfungsi sebagai upaya dekontruksi metodologi,

[39]Fazlur Rahman, Islamic Methodology, hal. 80

sedangkan *hermeneutic* difungsikan untuk rekontruksinya.

## D. Tipologi Paradigmatik

Berbeda dengan dua tipologi sebelumnya yang memandang Nabi sebagai teladan, tipologi ini mempersepsi Nabi sebagai perantara dan paradigma. Dalam pengertian ini, Nabi tidak memiliki otoritas tersendiri di samping al-Qur'an berkaitan dengan penjelasan syariat. Seperti yang diungkapkan Daniel W. Brown yang dikutipnya dari sebuah tulisan pemikir tipologi ini, *Aqaid*, para pemikir ini hanya menempatkan Nabi Muhammad pada status tukang pos yang hanya berkewajiban menyampaikan pesan.[40] Penempatan pribadi Nabi pada status sebagai penyampai pesan saja, maka otoritas Nabi untuk diteladani dan diikuti telah dipangkas sedemikian rupa. Keteladanan Nabi tidak lebih dipandang sebagai sebuah paradigma di mana Nabi hanya sebagai model bagaimana setiap generasi muslim menentukan detail Islam untuk mereka sendiri di bawah al-Qur'an.

Tidak banyak pemikir yang dapat dikategorikan dalam tipologi ini, di antaranya adalah Muhammad Ghulam Parwez, Muhammad Shidqi, Muhammad Syahrur dan Gamal al-Bana. Para pemikir hadis ini adalah orang-orang yang sama sekali tidak terikat dengan *turats*

---

[40]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 68

bahkan ingin membebaskan diri darinya. Itu sebabnya para pemikir ini tampaknya ingin benar-benar memberikan perubahan yang sangat radikal dan liberal, sehingga sebagian orang menganggap para pemikir dalam bidang ini adalah mereka tergolong dalam kelompok ingkar sunnah.

Dengan status ini jelas sekali para pemikir dalam tipologi ini telah menurunkan status Nabi Muhammad benar-benar sebagai manusia biasa yang tidak berbeda sama sekali dengan yang lainnya, yang mengalami keterbatasan dan kegagalan manusiawi yang normal. Ijtihad Rasul yang dianulir oleh Alllah sering diangkat oleh pemikir dalam tipologi ini untuk meneguhkan sisi kemanusia Nabi seperti manusia lainnya. Dalam kasus mengenai tawanan perang Badar misalnya, di mana Nabi menginginkannya, turun keputusan Allah: "*Tidaklah patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan perang sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi* (QS. Al-Anfal: 67). Demikian pula kasus Nabi menyetujui permintaan pembebasan dari kewajiban militer yang juga mendapat teguran dari Allah: "*Semoga Allah memaafkanmu! Mengapa kamu memberi izin kepada mereka untuk tidak pergi (berperang) sebelum jelas bagimu yang benar (dalam keuzurannya) dan sebelum kamu ketahui orang yang berdusta*? (QS. Al-Taubah: 43). Dalam soal makanan Allah juga pernah menegur Nabi ketika beliau melarang makanan tertentu: *"Wahai Nabi, mengapa engkau melarang apa yang telah dihalalkan*

*Allah?"* (QS. Al-Tahrim: 1). Dalam pandangan Parwez, demikian Daniel W. Brown menilai, semua insiden yang disebutkan al-Qur'an ini adalah untuk memperlihatkan kemanusiaan Nabi dengan jelas. Karena itulah beliau hanyalah manusia biasa yang tidak memiliki pengetahuan adialami, mungkin saja beliau melakukan kesalahan. Ketika beliau membuat keputusan, beliau harus bersandar pada pengetahuan yang dimiliki, yang tentu saja mungkin tidak sempurna.[41]

Oleh karenanya, meskipun mereka juga mengadopsi konsep '*ishmah* karena ini penting dalam menjamin orisinilitas al-Qur'an, tetapi '*ishmah* tersebut dipahami terbatas dalam kaitannya dengan penyampaian al-Qur'an saja. Keteladanan dan kepatuhan terhadap Nabi yang diungkapkan al-Qur'an: "*Taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul*" (QS. Ali Imran: 59) dan "*Sungguh pada diri Rasul itu terdapat contoh teladan yang baik bagi orang yang mengharapkan (rahmat) Allah dan (kebahagiaan) hari akhir*"(QS. Al-Ahzab: 21), sama sekali tidak ditolak, namun dipahami secara berbeda dari umumnya para pemikir hadis. Perintah tersebut tidak menandakan kepatuahan individual, tidak pula berarti mematuhi preseden terperinci yang terdapat dalam hadis. Seruan untuk memahami Rasulullah saw adalah seruan untuk menerima sistem Tuhan yang ditegakkan Rasul dan kewenangan sentral yang menjalankan sistem

[41]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition,* hal. 70.

ini. Kepatuhan kepada Allah dan kepatuhan kepada Rasul tidak dapat dipisahkan satu sama lain karena ajaran dasar al-Qur'an hanya kepatuhan pada Allah.

Atas dasar ini, maka menurut Jayrajpuri dan Parwez maka kewenangan sunnah terhadap kaum muslim dipandang tidak mengikat sama sekali. Kewenangan Nabi adalah kewenangan penguasa, bukan kewenangan Rasul, di mana kewenangan politiknya tak ada hubungannnya sama sekali dengan kewenangan kenabiannya. Nabi Muhammad merupakan amir atau imam pertama, karena siapa lagi yang dapat memberlakukan hukum Tuhan selain yang menyampaikan hukum tersebut.

Taufiq al-Shidqi menyatakan pandangan lain, bahwa kewenangan sunnah yang terbatas dan tidak mengikat kaum muslim, karena ia bertumpu pada ketercukupan al-Qur'an, *al-Islam huwa al-Qur'an wahduh*.[42] .Gagasan ketercukupan al-Qur'an saja sebagai

---

[42]*Al-Islam huwa al-Qur'an wahduh* ini merupakan judul artikelnyadalam majalah al-Manar yang dimuat pada Jilid 9, Edisi Rajab, 1324, hal. 515. Artikel ini mendapat tantangan banyak para pemikir hadis lainnya seperti seperti Ahmad Manshur al-Baz, Syaikh Thaha al-Bisyri, Syaikh Shalih ibn 'Ali al-Yafi'i yang masing-masing mereka juga mendapat kesempatan untuk dimuat artikel bantahan mereka terahadap al-Shidqi dalam Majalah al-Manar. Ahmad Manshur al-Baz misalnya menulis artikel yang berjudul *al-Dinu kullu ma Ja'a min al-Rasul,* yang dimuat pada Jilid 9, Edisi Sya'ban 1324, hal. 610, Syaikh Thaha al-Bisyri menulis artikel bantahan terhadap Shidqi berjudul *Ushul al-Islam (al-Kitab, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas)* yang dimuat pada Jilid 9, Edisi Ramadhan 1324, hal. 699.

sumber Islam tampaknya dibangun atas dua gagasan. *Permata*, tidak ada sesuatu pun yang dilupakan Allah di dalam al-Qur'an, seperti yang diungkap di dalam al-Qur'an: "*Tidak ada sesuatupun yang kami lupakan dalam kitab (al-Qur'an) ini*" (QS. 38). Berdasarkan hal ini, maka ajaran-ajaran praktis seperti jumlah rakaat dalam setiap shalat sekalipun dapat diketahui dari al-Qur'an berdasarkan ajaran-ajarannya tentang shalat khauf (QS. Al-Nisa': 101) *Kedua*, keraguan yang kuat terhadap hadis otoritas dan validitas hadis. Menyangkut yang kedua ini, terlihat dari ikhtishar yang dibuat oleh al-Shidqi, antara lain: sunnah dapat dipalsukan, sebagian kecil periwayatannya *mutawatir*, terdapatnya larangan Nabi untuk menuliskan. Dengan keadaan ini, ia menyiratkan bahwa sunnah tidak dimaksudkan untuk sebagai asas agama (*dharuriyah fi al-din*), sebab jika memang hal itu dimaksudkan, maka tentulah Nabi menyuruh menulisnya dan Allah juga ikut serta menjaganya.[43]

Kassim Ahmad, seorang intelektual Melayu, juga mengumandangkan gagasan yang sama dengan Taufiq Shidqi, keserbacukupan al-Qur'an. Bahkan lebih jauh Kassim Ahmad mensinyalir bahwa gagasan inilah yang

---

Sedangkan artikel Shalih al-Yafi sebagai tanggapan terhadap Shidqi berjudul *al-Sunan wa al-Ahadits al-Nabawiyah,* Jilid XI, Edisi Shafar 1326, hal. 141

[43]Taufiq Afandi Shidqi, "*al-Islam huwa al-Qur'an Wahduh*" dalam *Majallah al-Manar*, Jilid 9, Edisi Rajab, 1324, hal. 515

menyebabkan umat Islam generasi awal mencapai puncak kesuksesan, seperti yang ia tulis.

> Umat Islam generasi awal dapat mencapai puncak kesukesasan karena mereka memegang teguh dan menjalankan ideologi Islam yang kuat dan dinamis sebagaimana yang diajarkan dalam al-Qur'an. Mereka mengesampingkan pengetahuan lain, baik yang lokal maupun dari luar, untuk membedakannya dengan al-Qur'an. Selama mereka melakukan hal tersebut, mereka mengalami kemajuan ... Setelah tiga ratus tahun, ajaran-ajaran asing yang berbahaya yang tidak diajarkan oleh Nabi Muhammad, tetapi dengan terampil dirujuk kepada beliau, secara bertahap memperoleh kedudukan dalam masyarakat Islam dan memalingkan mereka dari ideologi yang hebat ini yang membawa mereka meraih kesuksesan. Ideologi ini, sebagaimana kita lihat, adalah hadis, inilah penyebab utama keterpurukan mereka.[44]

Dari dasar pemikiran ini, maka para pemikir kelompok ini menyebut sunnah dengan berbagai istilah dan jargon. Taufiq al-Shidqi dalam kesimpulan sebuah artikelnya yang berjudul *al-Naskh fi al-Syari'at al-Ilahiyah*

---

[44]Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi Sebuah Re-evaluasi Mendasar Atas Hadis,* terj. Asyraf Syarifuddin, Trotoar, 2006, hal. 6. Selanjutnya disebut Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi.*

pada *Majalah al-Manar*, menyebut sunnah sebagai hukum temporer dan provorsional terhadap hukum al-Qur'an (*syari'ah waqtiyah tamhidiyah li syari'at al-Qur'an*).[45] Dengan sebutan ini, maka sunnah dimaksudkan hanya aturan yang mengikat generasi muslim pada masa Rasulullah saja, sementara generasi muslim susudahnya sunnah tidak lagi mengikat. Demikian pula Ubaidillah Sindi seperti yang dikutip oleh Daniel W. Brown, ketika membandingkan sunnah dengan al-Qur'an, menyatakan sunnah sebagai hukum provisional atau temporer (*qanun tamhidi*), sedangkan al-Qur'an sebagai hukum asasi (*qanun asasi*).[46] Berbeda dengan tokoh yang disebutkan di atas, Kassim Ahmad menyatakan bahwa keteladanan yang diberikan Nabi yang dinyatakan oleh al-Qur'an teladan yang baik (*uswah hasanah*) dimaksudkan sebagai model keteguhan dan perjuangan, bukan dalam bentuk keteladanan perilaku.[47] Bahkan pada hal-hal ibadah seperti shalat sekalipun, contoh dari Nabi tidak berarti banyak, karena shalat telah dicontohkan oleh Nabi Ibrahim. Meskipun pada generasi terakhir orang Arab terutama pada saat kelahiran Nabi Muhammad telah kehilangan bentuk shalat, tetapi ciri-ciri utama ibadah

---

[45]Muhammad Taufiq Shidqi, *al-Naskh fi Syarai' al-Ilahiyah,* Majallat al-Manar, Jilid X, Ramadhan 1325, hal. 683. Mendukung pendapatnya tersebut, ia menyatakan bahwa itu pula sebabnya hadis tidak diperintahkan untuk ditulis dan diperhatikan betul.

[46]Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*, hal. 67

[47]Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi,* hal. 30

shalat seperti bersuci, berwudhu', mengenakan pakaian yang layak, berdiri menghadap kiblat yang semua ciri ini diungkapkan al-Qur'an, semuanya merupakan praktek yang diamalkan pada zaman Nabi Ibrahim.

Dari pemikiran tipologi ini, terlihat bahwa *hujjiyat al-sunnah* betul-betul telah dilucuti sedemikian rupa meskipun dengan alasan mengembalikan ajaran murni yang diajarkan Nabi. Pada dua pemikiran yang pertama terlihat kewenangan hadis terbatas pada generasi masa Nabi. Kewenangan hadis berkaitan dengan masa lalu, karena itu hadis tidak lagi memiliki kewenangan. Kewenangan hadis atau sunnah hanya sebagai rujukan untuk menemukan paradigma, metode atau pendekatan Nabi. Jadi sunnah tidak dipandang dalam esensinya sebagai teladan, tetapi model atau metode yang diperagakan oleh Nabi.

Dengan demikian, maka petunjuk-petunjuk teknis Nabi tidak lagi relevan untuk ruang dan waktu masa kini. Oleh karena itu, dalam dunia modern-kontemporer praktek datail Nabi bahkan dalam ibadah sekalipun tidak berarti, kecuali bahwa praktek Nabi hanya dipandang sebagai model dan paradigma. Pemikiran model ini jelas membentur pemikiran tipologi ideal totalistik dan ideal restriktifistik yang banyak dinut oleh kebanyakan para pemikir. Di sisi lain, pemikiran di atas juga meletakan posisi sunnah pada suborninasi dari al-Qur'an, di mana sunnah bersifat tidak abadi, tidak, bisa berubah, tidak

memiliki kewenangan tersendiri di luar al-Qur'an dan hanya peraturan-peraturan yang menjelaskan konstitusi.

Pelucutan kewenangan sunnah model tipologi ini tak pelak lagi mencuatkan kontroversi dan polemik. Mereka dianggap menghujat hadis, menghujat sunnah, menghujat Rasulullah. Pemikir yang berada dalam tipologi ini diberi label *inkar al-sunnah* atau *munkir al-sunnah*. Mereka banjir kritik dan kecaman, terutama dari para ulama dan pemikir hadis, baik dalam tipologi total idelitsik maupun tipologi totalistik restriktifistik. Dalam kajian inkar sunnah, nama-nama besar seperti Shidqi, Parwez dan Kassim Ahmad sering disebut-sebut. Pemberian label ini jelas akan mempengaruhi kaum muslimin secara umum terhadap pandangan yang bersifat asing terhadap gagasan-gagasan mereka.

## BAB 6

# PENUTUP

Dari penjelasan-penjelasan sebelumnya, terlihat bahwa hadis merupakan salah satu ranah pemikiran yang paling menarik dan sensitif sehingga mencuatkan sejumlah kontroversial. Hal ini wajar, karena hadis sebagai salah satu fondasi Islam dan merupakan tambang informasi di hampir semua lapangan keagamaan. Penghormatan yang tinggi terhadap hadis merupakan refleksi dari kecintaan terhadap agama. Sebaliknya pendeskreditan hadis dapat dipandang sebagai penistaan terhadap agama.

Keberagaman pemikiran hadis seperti yang terlihat di atas haruslah dibaca dalam semangat pembaharuan. Karena betapapun, pemikir-pemikira ini sesungguh ingin menegaskan esksistensi kaum muslim di tengah peradaban modern-kontemporer, di mana eksistensi muslim di tengah peradaban dunia memang terpuruk sejak penetrasi dunia Barat berlangsung terhadap dunia muslim. Meskipun sebagian pemikiran tampak cenderung melucuti kewenangan sunnah

sedemikian rupa, semangat mereka sesungguhnya adalah semangat menunjukkan bahwa Islam *shalih li kulli zaman wa makan.*

Berbagai tipologi yang dimunculkan oleh para pemikir tentu saja memiliki kelebihan dan kekurangan. Karena itu, dalam membaca tipologi-tipologi tersebut haruslah dipandang sebagai kekayaan yang patut dihargai dan dihormati. Dan pada saat yang sama harus pula diyakini sebagai sesuatu yang saling mengisi antara satu sama lainnya. Dengan asumsi ini, maka tampaknya dalam menyelaraskan sunnah dengan Islam modern, tak cukup hanya berpandangan pada satu tipologi saja, namun dalam situasi dan kesempatan yang berbeda dapat saja tipologi yang berbeda dibutuhkan.

Dengan pandangan ini, merumuskan tipologi-tipologi pemikiran hadis berikutnya merupakan tantangan. Tipologi baru ini penting dipandang dari dua sudut. *Pertama*, mengurangi ketegangan antara tipologi-tipologi yang ada. Pemberian lebel *inkar sunnah,* banjir kritik dan kecaman, merupakan indikasi ketegangan yang terjadi di antara tipologi-tipologi tersebut. *Kedua*, dalam kaitannya mencari tipologi yang lebih dapat diterima sekaligus menjanjikan keyakinan *Islam shalih li kulli zaman wa makan.* Tipologi-tipologi yang sangat progresif memperlihatkan benturan pemikiran dengan keras terhadap tipologi-tipologi yang mayoritas dianut dan telah mapan. Tentu saja tipologi ini tak akan memperoleh perhatian sama sekali dari masyarakat luas.

# DAFTAR KEPUSTAKAAN


Abd al-Khaliq, Abd al-Ghani, *Hujjiyah al-Sunnah*, Dar al-'Alamiyah li al-Kitab al-Islamiyah, Riyadh, 1995

Abdullah, M. Amin, "Metodologi Penelitian untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Point Sudut Telaah", dalam *Religi: Jurnal Studi-Studi Agama*, Vol. IV, No. 1, Jurusan Ilmu Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005

Abu Rayyah, Mahmud, *Adhwa' ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Dar al-Ma'arif, Kairo, t.t

Abu Syuhbah, Muhammad, *Kitab Hadis Shahih yang Enam*, Terj. Maulana Hasanuddin, Litera Antar Nusa, Jakarta, 1991,

Abu Zahw, Muhammad, *Al-Hadits wa al-Muhadditsun,* t.p, Kairo, 1958

Ahmad Amin, *Fajr al-Islam,* Dar al-Fikr, Beirut, 1987

Ahmad, Kassim, *Hadis Ditelanjangi Sebuah Re-evaluasi Mendasar Atas Hadis,* terj. Asyraf Syarifuddin, Trotoar, 2006

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Berhujjah dengan Hadis Ahad dalam Masalah Akidah dan Hukum,* terj. Darwis, Lc, Darus Sunnah, 2008

Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Maktabah al-Buhuts wa al-Dirasat, Beirut, 1996, Juz I

Ash Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1980, Jilid I

Asymawi,,Muhammad Sa'id, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits,* Maktabah Madbuli al-Shaghir, t.tp, 1995

Awwa, Muhammad Salim "al-Sunnah al-Tasyri'iyah wa Ghair al-Tasyri'iyah", dalam *Majalah al-Muslim al-Mu'ashir*, Vol. 6, t.p, Beirut, 1978

Azami, Muhammad Musthafa, *Metodologi Kritik Hadis,* Terj. A. Yamin, Pustaka Hidayah, Bandung, 1992

Azhmillah, Musfir, *Maqayis Naqdi Mutun al-Sunnah,* Riyadh, 1984

Al-Baz, Ahmad Manshur, "al-Dinu kullu ma Ja'a min al-Rasul", *Majallat al-Manar,* Vol. IX, Edisi Sya'ban 1324

Al-Bisyri, Syaikh Thaha, "Ushul al-Islam (al-Kitab, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas)" dalam *Majallat al-Manar*, Vol. IX, Edisi Ramadhan 1324 H

Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il Abu Abdillah, *Shahih al-Bukhari,* Dar Ibn Katisr, al-Yamamah Beirut, 1987, Juz I, II, III, IV, V, VII

Bik, Muhammad Khudhari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Dar al-Fikri, Beirut, 1967

Fitria, Riri, *Pembelaan Al-Bani terhadap Keshahihan Hadis Batas Aurat Muslimah,* Tesis tidak diterbitkan, Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Imam Bonjol Padang

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Arbain fi Ushul al-Din fi al-Aqaid wa Asrar al-Ibadah wa al-Akhlaq,* Dar al-Qalam, Damsyiq, 2003

Al-Ghazali, Muhammad, *al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa al-Hadits,* Dar al-Syuruq, Mesir, t.t

-------, Muhammad, *Fiqh As Sîrah*, Terj. Abu Laila, Bandung: Al Ma'arif, tt,.

Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terjemahan Agah Garnadi, Penerbit Pustaka, Bandung, 1984

Ibn al-Asy, Abu Daud Sulaiman', *Sunan Abi Daud,* Dar al-Fikr Beirut, Jilid II, hal. 460

Ibn al-Shalah, *Ulum al-Hadits*, al-Maktabah al-Ilmiyah, al-Madinah al-Munawarah, 1972

Ibrahim Mulakhatir Khalil, *Makanat al-Shahihain,* Mathba'ah al-Arabiyah al-Haditsah, Kairo, 1402 H

Ismail, M. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Bulan Bintang, Jakarta, 1995

Itr, Nur al-Din, *Manhaj al-Naqdi fi Ulum al-Hadits,* Dar al-Fikri, Damsyiq, Suriah

Jakfar, Tarmizi M., *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi,* Ar-Ruz Media, Jokyakarta, 2011

Al-Jazani, Muhammad ibn al-Husain, *I'mal Qa'idah Sadd al-Dzarai' fi Bab al-Bid'ah,* Maktabah Dar al-Minhaj, Riyadh, 1428 H

Juynboll, G.H.A., *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960),* terj. Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 1999

Khathib, Muhammad 'Ajjaj, *Abu Hurairah, Rawiyat al-Islam,* Maktabah Wahbah, 1982

--------, *Ushul al-Hadits Ulumuhu wa Musthalahuhu,* Dar al-Fikr, Beriut, 1989

Al-Khurasyi, Muhammad Sulaiman bin Shalih, *Pemikiran Dr Yusuf al-Qardhawi dalam Timbangan,* terj. M. Abd al-Ghoffar, Pustaka Imam Syafi'i, Bogor, 2003

Mernissi, Fatima, *The Veil and The Male Elite,* Addison-Wesley Publishing Company, New York, 1991

-------, *Women and Islam an Historical and Theological Enquiry,* Blackwell Publisher, Oxford UK& Cambrigde, 1991

Muslim ibn al-Hajjaj, Abu al-Husain, *Shahih Muslim,* Dar al-Jail, Beirut, t.t, Juz, II VII, hal. 166

Muslim ibn Hajjaj, Abu al-Husain al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Dar Ihya Turats al-Arabi, Beirut, Juz I, III, V, VII

Al-Nasai, Ahmad ibn Syu'ib Abu Abdurrahman', *Sunan al-Nasai al-Kubra,* Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1991, Juz III

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, 1975

Nurmahni, *Hadis-Hadis Misongini: Kajian Ulang Atas Kritik Fatima Mernissi,* Tesis tidak diterbitkan, Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN), 2000

Al-Qaradhawi, Yusuf, *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah,* Dar al-Syuruq, Kairo, 2002

--------, *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah,* Dar al-Syuruq, Mesir, 2002

Al-Qasimi Jamal al-Din, *Qawa'id al-Tahdits min Funun Musthalah al-Hadits,* Dar al-Fikr, Beirut,

Rahman, Fazlur *Islam*, Terj. Ahsin Mohammad, Pustaka, Bandung, 1984

--------, Fazlur, *Islamic Methodology in History,* Central Institute of Islamic Research, 1965

Ridha, Muhammad Rasyid, "al-Naskh wa Akhbar al-Ahad" dalam *Majalah al-Manar*, Vol. XII, Edisi Ramadhan 1327

-------, Muhammad Rasyid, "Fatawa al-Manar" dalam *Majallah al-Manar*, Jilid XXIX, Edisi Ramadhan 1346 H

-------, Muhammad Rasyid, "Fatawa al-Manar" dalam *Majalah al-Manar*, Vol. XXIX, Edisi Ramadhan 1346

-------, Muhammad Rasyid, al-Syari'ah wa Shihatuha al-Syari'ah wa Matanuha" dalam *Majalah al-Manar,* Vol. XIX, Edisi Ramadhan 1334 H

--------, Muhammad Rasyid, Muqaddimah al-Thab'ah al-Tsaniyah li al-Majalat al-Awwal" dalam *Majalah al-Manar*, Jilid I, Edisi Syawal 1315 H.

Safri, Edi, *Al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif,* IAIN IB Press, Padang, 1999

Al-Samahi, Muhammad, *Abu Hurairah fi al-Mizan,* Kairo, 1958

Shidqi , Taufiq, "Kalimat fi al-Naskh wa al-Tawatur wa Akhbar al-Ahad wa al-Sunnah" dalam *Majalah al-Manar,* Vol. XI, Edisi Sya'ban, 1326

-------, "al-Islam huwa al-Qur'an Wahduh" dalam *Majallah al-Manar*, Jilid 9, Edisi Rajab, 1324 H

-------, Muhammad Taufiq al-Naskh fi Syarai' al-Ilahiyah, dalam *Majallat al-Manar*, Vol. X, Ramadhan 1325 H.

-------, Muhammad Taufiq, "Madrasah Dar al-Da'wah wa al-Irsyad" dalam *Majalah al-Manar*, Vol. XVIII, Edisi Zulqaidah 1333

Siba'i, Mustafa, *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri' al-Islam,* Dar al-Waraq, t.tp, 2000.

Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik,* Tarsito, Bandung, 1982

Syafi'i, Muhammad Idris, *Al-Risalah,* Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, t.t, Juz I

Syaltut, Mahmud, *al-Islam, Aqidah wa Syari'ah,* Dar al-Qalam, t.tp, 1966

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka 1990

Al-Tirmidzi, Muhammad ibn Isa Abu Isa, *Sunan al-Tirmidzi*, Dar Ihya al-Turats al-Arabi, Beirut, Juz V

Al-Yafi, Shalih, "al-Sunan wa al-Ahadits al-Nabawiyah, *Majalat al-Manar*, Vol. XI, Edisi Shafar 1326

W. Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, 1996

Yaqub, Ali Mustafa, *Hadis-Hadis Palsu Seputar Ramadhan*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2004

Kehadiran tulisan ini bertujuan ingin menerangkan karakter ide atau gagasan-gagasan tentang hadits dari para sarjana yang muncul dalam era modern-kontemporer kemudian dianalisis ke dalam tipe-tipe tertentu berdasarkan logika kategorisasi. Semua itu, akan dengan mudah dipahami setelah pembaca selesai menelaah dan memahami kandungan buku ini.


Diterbitkan atas kerja sama:

Ar-Raniry Press
Jl. Lingkar Kampus Darussalam
Banda Aceh 23111
Telp. (0651) - 7552921
Fax. (0651) - 7552922
E-mail: arranirypress@yahoo.com

NASKAH ACEH

Jl. Ulee Kareng - Lamreung, No. 9A
Desa Ie Masen, Kecamatan Ulee Kareng
Banda Aceh, 23117
Telp./Fax. 0651-635016
E-mail: nasapublisher@yahoo.com

TIPOLOGI PEMIKIRAN HADIS

ISBN 978-602-7837-19-5

9 786027 837195